James C. Scott

Los dominados y el arte de la resistencia

¿Cómo sobrevive la gente en situaciones de opresión? ¿Qué hace posible una revolución? En tiempos en que el poderoso ejerce un férreo control sobre el comportamiento del resto, ¿tiene sentido la resistencia? Este ensayo ofrece una perspectiva original en el estudio de las relaciones de poder. Para ello, toma como punto de partida un hecho incuestionable: los actores de la vida social y política no reducen sus intervenciones al escenario público. Más allá de las formas aparentes de hegemonía, el autor propone discernir las prácticas cotidianas que se llevan a cabo detrás de la tribuna pública. Así, presta atención no a los discursos oficiales, sino a los procedimientos de encubrimiento lingüístico, los códigos ocultos, el aprovechamiento del anonimato y la ambigüedad intencional, para descifrar lo que llama el arte de la resistencia. Este libro está considerado como una de las mayores aportaciones teóricas al debate sobre la relación dominador-dominado, tanto es así que algunos analistas han afirmado que después de este trabajo los movimientos sociales tuvieron que replantear su estrategia.

epublibre

James C. Scott

LOS DOMINADOS Y EL ARTE DE LA RESISTENCIA

Discursos ocultos

ePub r1.0
marianico_elcorto 25.02.2026

Título original: *Domination and the arts of Resistance. Hidden Transcripts*
James C. Scott, 1990
Traducción: Jorge Aguilar Mora

Editor digital: marianico_elcorto
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta
Los dominados y el arte de la resistencia
Agradecimientos
Prefacio
I. Detrás de la historia oficial
II. Dominación, actuación y fantasía
Objetivos
Preliminares
Deferencia y lenguaje fuera de escena
Poder y actuación
Control y fantasía: las bases del discurso oculto
III. El discurso público como una actuación respetable
El valor y el precio del discurso bíblico
El ocultamiento
Eufemismos y estigmas
La unanimidad
Desfiles versus multitudes: reuniones autorizadas y reuniones clandestinas
¿Quién asiste a las ceremonias?
IV. Falsa conciencia: ¿una nueva interpretación?
La interpretación del consentimiento
Una crítica de la hegemonía y de la falsa conciencia
Una raquítica teoría de la hegemonía
La producción social de apariencias hegemónicas
Interrogar al poder o el valor de uso de la hegemonía
Monarquismo ingenuo: «Viva x»
Hacerle caso al discurso público
V. La creación de espacio social para una subcultura disidente
La reacción a decir «me doy»

La labor de negación
La negación ideológica
La importancia de la solidaridad
Lugares y transmisores del discurso oculto: grados de libertad
Control social y vigilancia desde arriba: para impedir que nazca el discurso oculto
Control social y vigilancia desde abajo; defender el discurso oculto
Una sociología de la cohesión en el discurso oculto
VI. La voz dominada: las artes del disfraz político
Formas elementales de disfraz
Anonimato
Eufemismos
Refunfuño
Formas elaboradas del disfraz: las representaciones colectivas de la cultura
La cultura oral como una forma de disfraz popular
Cuentos populares, el pícaro
Inversión simbólica, imágenes del mundo al revés
Ritos de inversión, carnaval y fiestas
VII. La infrapolítica de los grupos subordinados
El discurso oculto como pose
El discurso oculto como práctica
Poner a prueba los límites
Resistencia debajo de la línea
VIII. Una saturnal de poder: la primera declaración pública del discurso oculto
El rechazo de reproducción de apariencias hegemónicas

La ruptura del silencio: electricidad política
En busca de satisfacción pública
El momento oportuno: voluntarismo y estructura
El carisma y la estructura del discurso oculto
Se rompe el encanto
Bibliografía
Sobre el autor
Notas

Para la Moorestown Friends' School

Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una gran reverencia y silenciosamente se echa un pedo.

Proverbio etíope

La sociedad es un animal muy misterioso, con muchos rostros y ocultas potencialidades, y [...] es un signo de extrema miopía creer que el rostro que la sociedad le está presentando en un determinado momento es su único rostro verdadero. Ninguno de nosotros conoce todas las potencialidades latentes en el espíritu del pueblo.

Václav Havel,

31 de mayo de 1990

Agradecimientos

Mucha gente me ayudó de muchas maneras con este manuscrito. El resultado fue una acumulación de actos individuales de generosidad y nobleza ejemplares que, durante un tiempo, produjo en mí una especie de embotellamiento intelectual. Comencé a pensar que esta situación era como una imagen invertida de la mano invisible de Adam Smith. Descongestionar el tráfico implicaba matar a varios conductores, enterrar sus vehículos y volver a pavimentar la carretera como si aquéllos nunca hubieran existido. Las ejecuciones y los entierros se hicieron con la dignidad debida y las víctimas se pueden consolar con el hecho de que tres de mis propios vástagos (los capítulos 2, 3 y 5) fueron vendados, conducidos al paredón y ejecutados sumariamente, aunque no sin cierta angustia. El resultado fue, creo, que el tráfico intelectual se revitalizó y pudo fluir de nuevo con bastante rapidez, aunque, me parece, a costa de eliminar intersecciones que hubieran posibilitado el flujo en diferentes direcciones y hacia nuevas metas. Le toca al lector decidir si el lugar al que finalmente llegamos justifica el trabajo invertido.

Entre las atractivas metas que quedaron fuera de nuestro itinerario están las que hubieran integrado más íntimamente mi empresa a los actuales debates teóricos sobre el poder, la hegemonía y la resistencia. Por ejemplo, existe un diálogo implícito entre esta obra y la de Jürgen Habermas (en especial, su teoría de la competencia de la comunicación), las de

Pierre Bourdieu y Michel Foucault en el punto donde se analiza la normalización o naturalización del poder; la de Steven Lukes y John Gaventa en relación con los distintos «rostros del poder»; la de Fredric Jameson y su «inconsciente político», y, más recientemente, la de Susan Standford Friedman y «lo reprimido en la narrativa de las mujeres». Mi análisis ha tenido presente la existencia de estas obras. Sin embargo, creo que, de haberme detenido y realizado un diálogo a fondo con cualquiera de ellas, hubiera interrumpido la lógica de mi argumento y, peor aún, hubiera terminado convirtiéndolo en algo más vedado a los lectores poco inclinados a los discursos teóricos.

Le debo el nacimiento de este libro a Zakariah Abdullah, maestro de singular paciencia y amigo de singular generosidad, quien me enseñó casi todo lo que sé de la vida rural malaya.

A los miembros de un seminario informal —que se reunía a la hora de la comida— en el Programa de Ciencia, Tecnología y Sociedad del Massachusetts Institute of Technology, al que asistí en 1984 con una beca Exxon, les debería agradecer por el interés que mostraron ante la primera versión, aún rudimentaria, de la idea básica de este libro. En sus diversas formas, esta idea ha sido examinada, utilizada, criticada, retrabajada y ridiculizada por los estudiantes de licenciatura de mi seminario «Carencia de poder y dependencia». Su perspectiva y sus trabajos sobre la esclavitud, la servidumbre, los campos de concentración, las prisiones, las casas de retiro, los que viven en las calles y las mujeres fueron mucho más educativos de lo que yo esperaba. Aprendí a desentenderme de sus alabanzas y a amplificar sus críticas, ya que yo era quien los calificaba.

En el verano de 1987, con el estímulo intelectual (para no mencionar el alojamiento y la comida) del Departamento de Historia del Pacífico y del Sudeste Asiático, perteneciente al Centro de Investigaciones sobre el Pacífico de la Universidad Nacional de Australia, el análisis de estas ideas continuó pero ahora ya decididamente. Tony Reid no sólo organizó la visita, sino también un seminario donde mi todavía propuesta inicial fue el objeto de tal cantidad de críticas tan variadas, bien dirigidas y contundentes que prácticamente tuve que empezar de cero. Aunque en el momento no lo hubiera podido decir, la experiencia fue muy estimulante desde el punto de vista intelectual, y aquí quiero agradecer en especial a Gyanendra Pandey, Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Tony Milner, Clive Kessler, Jamie Mackie, Brian Fegan, Lea Jelinek, Ken Young y Norman Owen. Éste fue mi primer encuentro con la energía intelectual del Grupo de Estudios de la Subalternidad que había transformado la historiografía del sur de Asia de manera decisiva. Ranajit Guha, autor de una obra de originalidad y amplitud fundamentales, es el centro de este grupo. Si yo hubiera podido revisar mi manuscrito en muchas de las maneras sugeridas por sus agudas observaciones, éste hubiera sido sin duda un mejor libro, que a su vez hubiera retribuido mucho mejor la amistad que Ranajit Guha y Mechthild le ofrecieron. Otros amigos de Canberra que contribuyeron a este libro fueron Tony Johns, Helen Reid, Harjot S. Oberoi, Susan B.C. Devalle, Claire Milner y Kenny Bradley, quien hizo todo lo que pudo para enseñarme a trasquilar ovejas como un verdadero australiano.

Un año en el Instituto de Estudios Avanzados, que se mantiene en parte con fondos del American Council of Learned Societies y el National Endowment for the Humanities, representó el oasis que hizo posible las extensas lecturas y la

tranquilidad necesaria para comenzar a escribir. Las obligaciones mínimas que requiere la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto y los inteligentes vecinos que allí se pueden encontrar fueron una combinación casi ideal. Debo aquí mencionar a esos vecinos, que hicieron mi estancia muy provechosa: Clifford Geertz, Albert Hirschman, Joan Scott, Michael Walzer, Va lentine Daniel, Elliot Shore, Harry Wolff, Peg Clark, Lucille Alisen, Barbara Hernstein-Smith, Sandy Levinson y Paul Freedman. No puedo tampoco resistir la tentación de agradecer públicamente al «desconocido no burócrata» que convenció a los *apparatchiks* para que mis gallinas de la fiesta de April Fool[1] pudieran quedarse unos días en el muy cuidado patio del Instituto.

En diferentes ocasiones académicas, mi público se vio obligado a escuchar fragmentos del primer borrador y los resultados, al menos para mí, fueron muy benéficos, aunque en ciertas ocasiones me pusieron a pensar en la pertinencia de mi investigación. Agradezco, pues, a aquellos que escucharon y que ocasionalmente hicieron críticas devastadoras en la Universidad de Washington (Seattle), en la Universidad de Vanderbilt, en la Universidad Johns Hopkins, en el Centro de Estudios Comparados sobre el Discurso y la Sociedad de la Universidad de Minnesota, en el Centro Davis de la Universidad de Princeton, en la Universidad de Boston, en la Universidad de Sur-Sewance, en la Universidad Washington (St. Louis), en la Universidad Estatal de Trenton, en Trinity College (Connecticut), la Universidad Cornell, la Universidad de Wisconsin (Madison), la Universidad St. Lawrence, la Universidad de California (Irvine), la Universidad del Norte de Illinois, la Universidad de California (Los Angeles), la Universidad de Copenhague, la Universidad de Oslo y la Universidad de Góteberg.

Mención especial merecen algunas deudas intelectuales presentes en este libro. La obra de Barrington Moore ocupa un lugar muy importante, incluso cuando no se hace referencia a ella, y gran parte de mi análisis se puede leer como una conversación con los pasajes más sugestivos de su libro *Injustice*. Lo mismo se puede decir de la obra de Murray Edelman, con la cual —según lo acabo de descubrir— he estado debatiendo durante mucho tiempo. Incluso si no llegamos a las mismas conclusiones, Moore y Edelman se han hecho las mismas preguntas que yo. Tengo también una gran deuda con la impresionante descripción que hace Grant Evans de la ceremonia en Vientiane, incorporada en el capítulo 3. En *Rebels in the Name of the Tsar*, de Daniel Field, se encuentran los elementos básicos de mi análisis del monarquismo ingenuo al final del capítulo 4.

Como dije antes, muchas personas dieron cantidad de opiniones muy diferentes sobre mi análisis en su forma oral o escrita, pero, si la mayoría fue para mejor, no se puede decir que ninguna me haya permitido avanzar con mayor rapidez. Unos pensaban que yo estaba ladrando al árbol equivocado; otros que el árbol era el correcto, pero que mi manera era la equivocada; otros se preguntaban simplemente si tenía sentido que yo estuviera ladrando; y otros más, por fortuna, se incorporaban a la cacería y me ayudaban a que mordiera así como ladraba. Sólo se me ocurre hacer una lista con sus nombres, sin orden ninguno, para que cualquiera de ellos pueda negar cualquier afinidad con la posición que he tratado de definir. Ellos son (respiren hondo): Edward y Susan Friedman, Jan Gross, Grant Evans, Tony Reid, Don Emmerson, Leonard Doob, Joseph Errington, Joseph LaPalombara, Helen Siu, Susanne Wofford, Deborah Davis, Jean Agnew, Steven Smith, David Plotke, Bruce Ackerman, George Shul-

man, Ian Shapiro, Rogers Smith, Jonathan Rieder, Bob Lane, Ed Lindblom, Shelley Burtt, Marc Lendler, Sherry Ortner, Mary Katzenstein, Jack Veugelers, Bob Harms, Ben Kerkvliet, Bill Klausner, Chuck Grench, Joan Scott, Michael Walser, Vivienne Shue, Cheah Boon Reng, Helen Lane, Peter Sahlins, Bruce Lincoln, Richard Leppert, Stuart Hall, Maurice Bloch, Teodor Shanin, Catherine Hall, Denise Riley, Ivan Kats, Louise Scott, Jeffrey Burds, Jim Ferguson, Dan Lev, Michael McCann, Susan Stokes, Ellis Goldberg, Natalie Zemon Davis, Lawrence Stone, Ezra Suleiman, Ben Anderson, Don Scott, David Cohen, Susan Eckstein, John Smail, Georg Elwert, Leslie Anderson, John Bowen, Rodolphe de Koninck, Marie-Andrée Couillard, Jonathan Pool, Judy Swanson, Fritz Gaenslen, Lloyd Moote, Grace Goodell, Andrzej Tymowski, Ron Jepperson, Tom Pangle, Margaret Clark, Phil Eldrige, Viggo Brun, Nancy Abelmann, John Bryant, Melissa Nobles y Russell Middleton.

Un número más pequeño de colegas hizo una lectura fina y minuciosa del manuscrito completo, y me envió sugerencias que se podían incorporar, así como críticas perspicaces que en algunas ocasiones me dejaron perplejo. Su ayuda y sus críticas mejoraron sin duda el libro y creo que me hicieron un poco más sabio, lo que no significa que la versión final haya cumplido necesariamente con sus expectativas. Asumo toda la responsabilidad (como si tuviera alternativa). Estos buenos colegas son Murray Edelman, Clifford Geertz, Crawford Young, Jennifer Hochschild, Ramachandra Guha, Michael Adas, Fran Piven, Arlie Russell Hochschild, Lila Abu-Lughod, Aristide Zolberg y Claire Jean Kim. Aquí les aseguro a todos ellos que nunca cometeré de nuevo el error de pedir tanto consejo —por mi bien y por su bien.

Una versión un poco diferente del capítulo 3 se publicó con el título de «El prestigio como discurso público de la dominación» en un número especial de *Cultural Critique* dedicado a la «economía del prestigio», a cargo de Richard Leppert y Bruce Lincoln, n. 12, primavera de 1989, pp. 145-66.

Kay Mansfield, directora del Consejo de Estudios sobre el Sudeste Asiático de la Universidad de Yale, hizo todo lo posible para que este manuscrito fuera concluido. Aquí le agradezco su esfuerzo, su amistad, su eficacia y su talento para la revisión. Ruth Muessig, Mary Whitney y Susan Olmsted fueron de gran ayuda en las últimas y frenéticas correcciones, Louise y nuestros hijos siguen siendo un obstáculo de mi productividad de investigador. No ven ninguna razón terrenal para que yo quiera seguir pasando tanto tiempo escribiendo libros, dado el inevitable costo en soledad y en oportunidades perdidas. Este libro, como los anteriores, fue escrito en contra de sus tenaces esfuerzos por hacerme entrar en razón. Sin ellos, no cabe la menor duda, yo hubiera podido escribir más y, quién sabe, hasta volverme un poco más sabio. Con todo, su compañía es mucho más valiosa.

Prefacio

La idea de este libro surgió de mis persistentes, y no muy penetrantes, esfuerzos por entender las relaciones de clase en un pueblo malayo. Allí recibí versiones encontradas de transacciones de tierras, de tasas salariales, de rangos sociales y de cambios tecnológicos. En sí mismas, estas versiones no eran muy sorprendentes dados los conflictos de intereses entre diferentes habitantes del pueblo. Más perturbador era el hecho de que en ocasiones algunos de ellos se contradecían a sí mismos. Y sólo después de cierto tiempo me di cuenta de que estas contradicciones aparecían particular aunque no exclusivamente entre los habitantes más pobres y más económicamente dependientes. La dependencia era tan importante como la pobreza, pues había algunos pobres con bastante autonomía que expresaban opiniones consistentes e independientes.

Más aún, las contradicciones respondían a cierta lógica según su punto de articulación social. Cuando yo limitaba el problema a las relaciones de clase —uno de muchos problemas—, parecía que los pobres hablaban de una manera en presencia de los ricos y de otra cuando se hallaban entre personas de su misma condición. Asimismo, los ricos no se dirigían a los pobres de la misma manera que se comunicaban entre sí. Éstas eran las diferencias más patentes. Otras diferencias más sutiles se podían discernir según la composición exacta del grupo emisor y, por supuesto, del problema en

discusión. Sin darme cuenta, me vi muy pronto recurriendo a esta lógica social para indagar o crear situaciones en las cuales yo pudiera confrontar un discurso con otro y, por decirlo así, triangular mi incursión en un territorio desconocido. En el marco de estos estrechos fines, el método funcionó bastante bien y el resultado apareció en *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (Yale University Press, 1985), especialmente en las pp. 284-89.

Al lograr una percepción más precisa de la forma en que las relaciones de poder afectaban el discurso *entre los malayos*, no tardé en darme cuenta de cómo medía yo mismo mis propias palabras cuando me encontraba frente a personas de cuyo poder yo dependía de manera significativa. Y observé que, cuando tenía que tragarme respuestas que no hubiera sido prudente enunciar, generalmente había alguien con quien yo podía *externar* mis tácitos pensamientos. Parecía como si hubiera una presión casi física por detrás de las palabras reprimidas. En las escasas ocasiones en que mi furia o mi indignación habían superado mi discreción, tuve una sensación de regocijo a pesar de que existía el peligro de represalias. Sólo entonces me di plenamente cuenta de por qué yo no era capaz de aceptar literalmente la conducta pública de aquéllos sobre quienes yo tenía cierto poder.

No pretendo en lo más mínimo que estas observaciones sobre las relaciones de poder y el discurso tengan algo de original. Todo esto forma parte integral de la sabiduría cotidiana de millones de personas que pasan la mayoría de sus horas de vigilia en situaciones de poder en las cuales un gesto fuera de lugar o una palabra inapropiada puede tener terribles consecuencias. El propósito de este libro ha sido desarrollar esta idea de manera sistemática, por no decir tenaz,

para ver qué nos puede enseñar sobre el poder, la hegemonía, la resistencia y la subordinación.

Al organizar el libro, operé bajo la suposición de que las más severas condiciones de falta de poder y de dependencia serían características distintivas. Por ello, gran parte de las pruebas se han extraído de trabajos sobre la subordinación en la esclavitud, la servidumbre y el sistema de castas, por suponerse que entre más marcada fuera la relación del discurso con el poder, más grande sería la divergencia entre lo que yo llamo el *discurso público* y el *discurso oculto*. Recurrí también, cuando podían contribuir a la comprensión, a testimonios sobre el poder patriarcal, el colonialismo, el racismo e incluso sobre instituciones totalizadoras[2] como cárceles y campos de prisioneros de guerra.

Mi estudio sobre un pequeño pueblo malayo fue necesariamente un análisis detallado, azaroso y con perspectiva histórica de un tejido social específico. No es el caso de éste, el cual, con su aproximación ecléctica y esquemática, niega muchos de los principios de las obras posmodernistas, aunque sí comparte con el posmodernismo la convicción de que no existe un elemento social, ni una posición analítica desde la cual se pueda determinar la veracidad de un texto o de un discurso. Estoy convencido de que la investigación detallada de un objeto específico es indispensable para la teoría; pero también creo que, cuando algunas similitudes estructurales delimitan nuestro campo de observación, el recorrido por diversas culturas y etapas históricas puede ser de cierta utilidad.

Así pues, la premisa de la que parte la estrategia analítica de este libro es que las formas de dominación con similitudes estructurales tienen un aire de familia. En los casos de la esclavitud, la servidumbre y la subordinación de castas, estas

similitudes son bastante claras. Cada uno de ellos consiste en la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada. En un nivel formal, los grupos subordinados en esos tipos de dominación carecen de derechos políticos y civiles, y su posición social queda definida al nacer. Si no en la práctica, sí en principio, está excluida la movilidad social. Las ideologías que justifican estas formas de dominación reconocen las posiciones de inferioridad y superioridad, las cuales, a su vez, se traducen en ritos o procedimientos que regulan los contactos públicos entre los distintos rangos. A pesar de cierto grado de institucionalización, las relaciones entre el amo y el esclavo, entre el señor y el siervo, entre la casta superior hindú y los intocables son formas de gobierno personal que propician la conducta arbitraria y caprichosa de los superiores. Todas estas relaciones están contaminadas por un elemento de terror personal; un terror que puede tomar la forma de golpizas arbitrarias, brutalidad sexual, insultos y humillaciones públicas. Por ejemplo, una esclava en particular puede tener la suerte de escapar a ese tipo de trato, pero el hecho de que ella sepa que eso le podría suceder define el conjunto de las relaciones con su amo. Finalmente, los subordinados que pertenecen a esas estructuras de dominación en gran escala tienen, no obstante, una vida social bastante variada fuera de los límites inmediatos establecidos por el amo. En principio, es aquí, en este tipo de aislamiento, donde se puede desarrollar una crítica común de la dominación.

Este parentesco estructural que acabo de describir es fundamental, desde el punto de vista del análisis, para el tipo de planteamiento que pienso hacer en este libro. Por supuesto, de ninguna manera quiero decir que los esclavos, los siervos, los intocables, los colonizados y las razas sometidas compar-

tan características inmutables. Afirmaciones esencialistas de ese tipo son insostenibles. Pero sí quiero decir que, al demostrarse que las estructuras de dominación operan de manera similar, también podrá percibirse cómo estas mismas hacen surgir, si el resto de las condiciones no cambia, reacciones y estrategias de resistencia asimismo comparables a grandes rasgos. De esa manera, los esclavos y los siervos —que normalmente no se atreven a rechazar de manera abierta las condiciones de su subordinación— muy probablemente crearán y defenderán, a escondidas, un espacio social en el cual se podrá expresar una disidencia marginal al discurso oficial de las relaciones de poder. Las formas específicas de la religión de los esclavos que adopta este espacio social (por ejemplo, los disfraces lingüísticos, los códigos rituales, las tabernas, las ferias, los *«hush-arbors»*[3]) o el contenido específico de la disidencia (por ejemplo, la esperanza en el regreso de un profeta, la agresión ritual a través de la brujería, la celebración de héroes rebeldes o de mártires de la resistencia) son únicos de acuerdo con las necesidades propias de la cultura y la historia de los actores que los adoptan. Con el fin de esbozar formas muy generales, pasé deliberadamente por alto la especificidad de las formas de subordinación —las diferencias, por ejemplo, entre la esclavitud en el Caribe y en los Estados Unidos, entre la servidumbre en Francia en el siglo XVII y a mediados del siglo XVIII, entre la servidumbre en Rusia y en Francia, entre diversas regiones, etcétera. El valor que tengan estas formas muy generales que voy a esbozar aquí sólo se podrá ver cuando se coloquen claramente en situaciones histórica y culturalmente bien definidas.

Es obvio, por las estructuras que escogí explorar, que privilegio las cuestiones relacionadas con la dignidad y la autonomía, las cuales en general han sido consideradas como se-

cundarias en la explotación material. Existen prácticas y rituales para denigrar, ofender y atacar los cuerpos, que, generados en forma rutinaria por la esclavitud, la servidumbre, el sistema de castas, el colonialismo y el racismo, constituyen una gran parte, según parece, de los discursos ocultos de las víctimas. Estas formas de opresión, como veremos, les niegan a los dominados ese lujo nada extraordinario de la reciprocidad negativa: bofetada por bofetada, insulto por insulto. Incluso en el caso de la clase obrera contemporánea, los ataques a la dignidad personal y el riguroso control de las horas de trabajo son temas tan destacados en los testimonios de la explotación como las preocupaciones más específicas del desempleo y del salario.

Mi objetivo, muy general, consiste en mostrar cómo podríamos mejorar nuestra lectura, interpretación y comprensión de la conducta política, muchas veces casi inaprensible, de los grupos subordinados. ¿Cómo podemos estudiar las relaciones de poder cuando los que carecen de él se ven obligados con frecuencia a adoptar una actitud estratégica en presencia de los poderosos y cuando éstos, a su vez, entienden que les conviene sobreactuar su reputación y su poder? Si aceptáramos todo esto literalmente, correríamos el riesgo de confundir lo que tal vez sea sólo una táctica con toda la estructura de las relaciones de poder. Mi propósito es otro: trato de darle sentido a un estudio diferente del poder que descubre contradicciones, tensiones y posibilidades inmanentes. Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso, por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Comparando el discurso oculto de los débiles con el

de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder.

Después de un principio más bien literario, donde se recurre a George Eliot y a George Orwell, intento mostrar cómo el proceso de dominación produce una conducta pública hegemónica y un discurso tras bambalinas, que consiste en lo que no se le puede decir directamente al poder. Al mismo tiempo, exploro el propósito hegemónico que opera detrás de estos ejercicios de poder y sumisión, tratando de averiguar a quién están dirigidos. Esta investigación conduce, a su vez, a una evaluación de por qué, incluso en el caso de las lecturas rigurosas de documentación histórica de archivo, se tiende a rescatar una relación hegemónica de las relaciones de poder. Yo postulo que a los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas.

El sentido de estas apariencias sólo se podrá conocer si las comparamos con el discurso subordinado en situaciones ajenas a la relación de poder. Puesto que oculta a la vigilancia directa es como mejor se desarrolla la resistencia ideológica, será necesario que examinemos los puntos sociales donde puede surgir esa resistencia.

Si para descodificar las relaciones de poder fuera necesario un acceso total al discurso más o menos clandestino de los grupos subordinados, los estudiosos del poder —histórico y contemporáneo— se encontrarían ante un callejón sin salida. Pero no tenemos que desesperarnos, pues en general el discurso oculto termina manifestándose abiertamente, aunque disfrazado. Así pues, siguiendo esta línea de razonamiento, sugiero que interpretemos los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y

el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder al tiempo que se protegen en el anonimato o tras explicaciones inocentes de su conducta. Estos mecanismos para disfrazar la insubordinación *ideológica* son en cierta manera semejantes, según he podido observar en mis investigaciones, a los que los campesinos y los esclavos han usado para ocultar sus esfuerzos por impedir la apropiación material de su trabajo, de su producción y de su propiedad: por ejemplo, la caza furtiva, las tácticas dilatorias en el trabajo, el hurto, los engaños, las fugas. En conjunto, estas formas de insubordinación se pueden adecuadamente llamar la infrapolítica de los desvalidos.

Finalmente, creo que la idea de un discurso oculto nos ayuda a entender esos raros momentos de intensidad política en que, con mucha frecuencia por primera vez en la historia, el discurso oculto se expresa pública y explícitamente en la cara del poder.

I. Detrás de la historia oficial

Tiembla al pronunciar las palabras de libertad ante el tirano.
Corifeo, en *Las bacantes* de Eurípides

El labrador y el artesano, a pesar de ser sirvientes de su amo, cumplen con su obligación cuando hacen lo que se les pide. Pero el Tirano ve a aquellos que lo rodean como si estuvieran rogando y pidiendo sus favores; y éstos deben hacer no sólo lo que él les ordena, sino que deben pensar lo que él quiere que piensen, y la mayoría de las veces también darle satisfacción y hasta adelantarse a sus pensamientos. No basta con obedecerle, ellos también deben agradarle; deben hostigar, torturar, qué digo, matar en Servicio suyo; y [...] deben renunciar a sus gustos por los gustos de Él, violentar sus inclinaciones y deshacerse de su propio temperamento natural. Deben observar atentamente sus palabras, su voz, sus ojos y hasta sus cabezadas de sueño. No deben tener ojos, pies, ni manos, sino que deben estar COMPLETAMENTE alertas, espiando su voluntad y descubriendo sus pensamientos. ¿Ésta es una vida feliz? Más aún, ¿merece esto llamarse vida?

Étienne de La Boétie,
Un discurso sobre la servidumbre voluntaria

Y el odio más intenso está tan arraigado, que impone el silencio y convierte la vehemencia en un rencor constructivo, en una aniquilación imaginaria del objeto detestado, algo así como los ritos ocultos de venganza con los cuales los perseguidos desahogan terriblemente su cólera.

George Eliot,
Daniel Deronda

Si la expresión «hablarle con la verdad al poder» tiene todavía un halo utópico, incluso en las democracias modernas, se debe sin duda a que rara vez se practica. El disimulo de los débiles ante el poder difícilmente es motivo de sorpresa, pues es tan ubicuo, de hecho, que aparece en muchas situaciones de poder en las cuales éste se ejerce de tal forma que el sentido ordinario de poder se vuelve irreconocible. Mucho de lo que se considera una relación social normal requiere que intercambiemos bromas y que sonriamos a personas a quienes no les guardamos un aprecio correspondiente con nuestra conducta pública. En este caso podemos decir, tal vez, que el *poder* de las formas sociales que se manifiesta en las reglas de etiqueta y de cortesía exige muchas veces que sacrifiquemos la sinceridad para tener relaciones tranquilas con todos aquéllos con que entramos en contacto. Nuestra prudente conducta puede tener, a su vez, una dimensión estratégica: esta persona ante la cual nos comportamos como no somos quizá posea la capacidad de hacernos daño o de ayudarnos en alguna forma. George Eliot no estaba muy equivocada cuando decía que «no hay acción posible sin un poco de actuación».

La actuación que procede de un sentido de civismo no nos interesará tanto aquí como la actuación que, a lo largo de la historia, se le ha impuesto a la gran mayoría de la gente. Me refiero al comportamiento público que se les exige a aquellos que están sujetos a formas refinadas y sistemáticas de subordinación social: el obrero ante el patrón, el peón o aparcero ante el terrateniente, el siervo ante el señor, el esclavo ante el amo, el intocable ante el brahmán, un miembro de una raza oprimida ante uno de una raza dominante. Con raras pero significativas excepciones, el subordinado, ya sea por prudencia, por miedo o por el deseo de buscar favores, le dará a

su comportamiento público una forma adecuada a las expectativas del poderoso. Usaré el término *discurso público* como una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder[4]. El discurso público, cuando no es claramente engañoso, difícilmente da cuenta de todo lo que sucede en las relaciones de poder. A menudo, ambas partes consideran conveniente fraguar en forma tácita una imagen falsa. La historia oral de un peón granjero francés, el Viejo Tiennon, que abarca casi todo el siglo XIX, está llena de testimonios de prudente y engañoso respeto: «Cuando él [el terrateniente que había despedido a su padre] venía de La Craux, camino a Meillers, solía detenerse para hablar conmigo y yo tenía que obligarme a ser amable a pesar del desprecio que sentía por él»[5].

El Viejo Tiennon se enorgullece de haber aprendido, a diferencia de su padre que carecía de tacto y de suerte, «el arte de disimular, tan necesario en la vida»[6]. En las narraciones de esclavos del sur de Estados Unidos que han llegado hasta nosotros aparece una y otra vez la necesidad de engañar:

> Yo había procurado entonces comportarme de tal manera que no resultara molesto a los habitantes blancos, pues sabía de su poder y de su hostilidad contra la gente de color [...] Primero, no exhibía mis escasas posesiones, ni mi dinero y trataba por todos los medios de andar, en la medida de lo posible, vestido como esclavo. Segundo, nunca di la impresión ni de lejos de ser tan inteligente como lo era en verdad. A toda esta gente de color en el sur, esclavos y libertos, le resulta particularmente importante, para su propia tranquilidad y seguridad, seguir este patrón de conducta[7].

Dado que una de las destrezas críticas de supervivencia entre los grupos subordinados ha sido el manejo de las apariencias en las relaciones de poder, esa parte puramente actuada de su conducta no se les ha escapado a los miembros más observadores de los grupos dominantes. Al notar que sus esclavos guardaban un silencio muy poco característico

siempre que, durante la Guerra Civil, las últimas noticias del frente se volvían el tema central en las conversaciones de los blancos, Mary Chestnut consideró que ese silencio ocultaba algo: «Siempre andan con sus máscaras negras, sin mostrar una pizca de emoción; no obstante, son la raza más excitable del mundo cuando se trata cualquier tema, excepto el de la guerra. Ahora Dick podría pasar muy bien por una Esfinge egipcia, de tan impenetrablemente silencioso que está»[8].

En este punto voy a arriesgarme a expresar una generalización, burda y totalizadora, que quiero después matizar con mucho rigor: cuanto más grande sea la desigualdad de poder entre los dominantes y los dominados y cuanto más arbitrariamente se ejerza el poder, el discurso público de los dominados adquirirá una forma más estereotipada y ritualista. En otras palabras, cuanto más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara. Podríamos imaginar, en este contexto, situaciones que van desde el diálogo entre amigos de rango social y poder similares, por un lado, hasta el campo de concentración, por el otro, en el cual el discurso público de la víctima está marcado por el miedo a la muerte. Entre estos extremos se encuentra la gran mayoría de los casos de subordinación sistemática de los que nos vamos a ocupar.

Esta discusión inicial del discurso público, por superficial que haya sido, sirve para destacar varios problemas en las relaciones de poder, en cada uno de los cuales el eje central consiste en el hecho de que el discurso público no lo explica todo. Para comenzar, el discurso público es una guía indiferente de la opinión de los dominados. Las sonrisas y los saludos del Viejo Tiennon esconden una actitud de resentimiento y venganza. Una evaluación de las relaciones de poder hecha a partir del discurso público entre los poderosos y los débiles puede manifestar, por lo menos, un respeto y una su-

misión que son probablemente una mera táctica. En segundo lugar, la sospecha de que el discurso público puede ser «sólo» una actuación provocará que los dominadores dejen de creer en él. De ese escepticismo a la idea, común entre muchos grupos dominantes, de que en el fondo los dominados son engañosos, falsos y mentirosos por naturaleza, no hay más que un paso. Por último, este discutible sentido del discurso público muestra la función crítica que tienen en las relaciones de poder el ocultamiento y la vigilancia. Los dominados actúan su respeto y su sumisión al mismo tiempo que tratan de discernir, de leer, las verdaderas intenciones y estados de ánimo de los poderosos, dada su capacidad amenazadora. El dicho favorito de los esclavos de Jamaica, lo dice muy bien: «Hazte el tonto para ganar como inteligente»[9]. Por su parte, la figura de poder realiza su actuación de dominio y autoridad al mismo tiempo que trata de mirar tras la máscara del subordinado para leer sus verdaderas intenciones. La dialéctica de ocultamiento y vigilancia que abarca todos los ámbitos de las relaciones entre los débiles y los fuertes nos ayudará, creo yo, a entender los patrones culturales de la dominación y la subordinación.

Las exigencias teatrales que generalmente se imponen en las situaciones de dominación producen un discurso público que corresponde mucho a la apariencia que el grupo dominante quiere dar. El dominador nunca controla totalmente la escena, pero normalmente logra imponer sus deseos. A corto plazo, al subordinado le conviene actuar de una manera más o menos verosímil, usando los parlamentos y haciendo los gestos que, él sabe, se espera que haga. De esto resulta que —excepto en caso de crisis— el discurso público es sistemáticamente desviado hacia el libreto, el discurso, representado por los dominadores. En términos ideológicos, el discurso públi-

co va casi siempre, gracias a su tendencia acomodaticia, a ofrecer pruebas convincentes de la hegemonía de los valores dominantes, de la hegemonía del discurso dominante. Los efectos de las relaciones de poder se manifiestan con mayor claridad precisamente en este ámbito público; por ello, lo más probable es que cualquier análisis basado exclusivamente en el discurso público llegue a la conclusión de que los grupos subordinados aceptan los términos de su subordinación y de que participan voluntariamente, y hasta con entusiasmo, en esa subordinación.

En este momento, un escéptico tendría razón de preguntarse cómo podemos pretender, basados exclusivamente en el discurso público, que sabemos si esta actuación es o no genuina. ¿En qué nos fundamos para llamarla actuación y para, de esa manera, impugnar su autenticidad? La respuesta, por supuesto, es que no podemos saber qué tan forzada o impuesta es la actuación si no nos ponemos en comunicación —por decirlo así— con el actor fuera de la escena, alejado del contexto específico de la relación de poder, o si el actor no declara de pronto, explícitamente y en escena, que las actuaciones que hemos observado eran sólo una pose[10]. Sólo si nos conceden el privilegio de asomarnos tras bambalinas o si llega a ocurrir una ruptura pública, tendremos la posibilidad de cuestionar la naturaleza de lo que puede ser una actuación convincente pero fingida.

Si he llamado a la conducta del subordinado en presencia del dominador un *discurso público*, usaré el término discurso oculto para definir la conducta «fuera de escena», más allá de la observación directa de los detentadores de poder. El discurso oculto es, pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que

aparece en el discurso público[11]. Por principio, no queremos adelantarnos a enjuiciar qué conexión existe entre lo que se dice frente al poder y lo que se dice a sus espaldas. Queramos o no, las relaciones de poder no son tan claras como para permitirnos llamar falso lo que se dice en los contextos de poder y verdadero lo que se dice fuera de ellos. Y tampoco podemos, simplistamente, describir lo primero como el ámbito de la necesidad y lo último como el ámbito de la libertad. Lo que sí es cierto es que los discursos ocultos se producen en función de un público diferente y en circunstancias de poder muy diferentes a las del discurso público. Al evaluar las discrepancias *entre* el discurso oculto y el público estaremos quizá comenzando a juzgar el impacto de la dominación en el comportamiento público.

La mejor manera de mitigar el tono general y abstracto que hemos empleado hasta ahora será acudir a ejemplos concretos de la tal vez dramática desigualdad entre el discurso público y el oculto. El primero proviene de un esclavo del sur de los Estados Unidos en el período de la pre-Guerra Civil. Mary Livermore, una institutriz blanca de Nueva Inglaterra, rememoró la reacción de Aggy, una cocinera negra normalmente taciturna y respetuosa, ante la golpiza que el amo le había dado a su hija. A ésta la habían acusado, injustamente según parece, de un robo sin importancia y luego la habían golpeado mientras Aggy miraba, sin posibilidad de intervenir. Cuando el amo finalmente se fue de la cocina, Aggy se volvió hacia Mary, a quien consideraba su amiga, y dijo:

> ¡Va a llegar el día! ¡Va a llegar el día!... ¡Ya oigo el ruido de los carruajes! ¡Ya veo el resplandor de los cañones! ¡Se va a derramar la sangre de los blancos y será como un río y los muertos se amontonarán así de alto!... ¡Oh, Señor! Apura el día en que los blancos reciban los golpes y las heridas y los dolores y los sufrimientos, y en que los buitres se los coman mientras ellos yacen muertos en las calles. ¡Oh, Señor! Dame el placer de

llegar viva a ese día, cuando pueda ver caer a los blancos, cazados como lobos cuando salen hambrientos del bosque[12].

Es posible imaginarse qué le hubiera pasado a Aggy si le hubiera hablado así directamente al amo. Aparentemente, la esclava confiaba tanto en la amistad y la simpatía de Mary Livermore que pudo expresar su furia con relativa seguridad. Por otro lado, tal vez le fue ya imposible reprimir su furia. El discurso oculto de Aggy es completamente opuesto al discurso público de su mansa obediencia. Lo más notable es que no se trataba de un grito de furia primitivo: era la imagen, perfectamente definida y enormemente visual, de un apocalipsis, de un día de venganza y de triunfo, un mundo al revés hecho con la materia prima cultural de la religión del hombre blanco. Esta detallada visión, surgida espontáneamente de su boca, no pudo haberse expresado sino con una elaborada preparación a cargo de las creencias y la práctica del Cristianismo de los esclavos. En ese sentido, si prolongáramos esta rápida mirada al discurso oculto de Aggy llegaríamos directamente a la cultura marginal de las barracas de los esclavos y de su religión. Por encima de los resultados de una investigación de ese tipo, ese simple atisbo basta para cancelar cualquier posibilidad de que ni nosotros ni el amo de Aggy (si éste hubiera estado escuchando detrás de la puerta de la cocina) interpretemos ingenuamente los actos públicos de respeto de la esclava, anteriores y posteriores al hecho.

Ocasionalmente, el discurso oculto que Aggy manifestó en la relativa seguridad de la amistad se expresa de manera explícita ante el poder. De pronto, cuando desaparece la sumisión y surge el reto abierto, nos encontramos ante un momento raro y peligroso en las relaciones de poder. La señora Poyser, personaje de *Adam Bede* de George Eliot, que finalmente llega a decir lo que piensa, es un claro ejemplo de un

discurso oculto que entra súbitamente en escena. A la señora Poyser y su esposo, arrendatarios de tierras del noble y señor de la región, el viejo Donnithorne, siempre les han molestado las raras visitas de éste, en las que viene a imponerles nuevas y onerosas obligaciones y a tratarlos con desprecio. Él tenía «una manera de mirarla que, según la señora Poyser comentaba, 'siempre la sacaba de quicio; y se portaba como si uno fuera un insecto y como si fuera a clavarle las uñas de sus dedos'. Sin embargo, ella decía 'Su servidora, señor' y hacía una reverencia con aire de perfecto respeto cuando se acercaba a él. Pues no era ese tipo de mujer que se porta mal ante sus superiores y que va en contra del catecismo sin provocación grave»[13].

En esta ocasión el noble vino a proponerle al señor Poyser un intercambio de tierra de pastura y grano con un nuevo arrendatario que iba sin duda a resultar desfavorable para los Poyser. El noble, viendo que sus inquilinos tardaban en dar su aceptación, les quitó la posibilidad de ampliar el período de alquiler de la granja y terminó con la observación —una amenaza apenas velada de expulsión— de que al otro inquilino no le faltaban recursos y de que alquilaría con gusto la granja de los Poyser además de la suya. La señora Poyser, «furiosa» ante la decisión del noble de ignorar sus anteriores objeciones, «como si ella ya no estuviera allí», terminó explotando ante la última amenaza. Ella «estalla, con la desesperada decisión de decir lo que tiene que decir de una vez por todas, aunque después les fueran a llover avisos de desalojo y no tuvieran otro refugio que el asilo para los desamparados»[14]. Comenzando por la comparación entre el estado de la casa —sapos en los escalones del sótano inundado, ratas y ratones que se introducen entre las duelas podridas del piso para comerse los quesos y amenazar a los niños— y

las dificultades para pagar el alto precio de la renta, la señora Poyser da rienda suelta a sus acusaciones una vez que se da cuenta de que el noble huye por la puerta hacia su montura y hacia su seguridad:

> Puede muy bien, señor, huirle a mis palabras y puede muy bien dedicarse a fraguar maneras de hacernos daño, porque usted tiene al viejo Harry por amigo, y a nadie más, pero eso sí le digo de una vez que no somos tontos que estamos aquí para ser humillados y para que hagan dinero a nuestra costa, ustedes tienen el látigo a la mano sólo porque nosotros no podemos librarnos de este freno que es la servidumbre. Y si yo soy la única en decirle lo que pienso, no por eso deja de haber muchos que piensan igual que yo en esta parroquia y la que está junto, porque a nadie le gusta más oír el nombre suyo que estar oliendo un fósforo pegado a la nariz[15].

Eliot tenía una capacidad tal de observación y de penetración de la sociedad rural de su época que muchos de los temas críticos de la dominación y la resistencia se pueden como deshebrar a partir de su narración del encuentro de la señora Poyser con el señor de la región. En el momento más intenso de su perorata, por ejemplo, la señora Poyser insiste en que no van a dejarse tratar como animales a pesar del poder que él tiene. Esto, junto con su afirmación de que el noble la ve como si fuera un insecto y de que él no tiene amigos y es odiado por toda la parroquia, ilumina el tema de la autoestima. Aunque el enfrentamiento se origine en el abuso de un oneroso alquiler, el discurso trata de la dignidad y de la reputación. La práctica de la dominación y de la explotación produce normalmente los insultos y las ofensas a la dignidad humana que a su vez alimentan un discurso oculto de indignación. Una distinción fundamental que se debería establecer entre las formas de dominación reside tal vez en los tipos de humillaciones que produce, por rutina, el ejercicio del poder.

Hay que fijarse también en el hecho de que la señora Poyser pretende hablar no sólo por sí misma sino en nombre de toda la parroquia. Ella presenta lo que dice como la primera declaración pública de lo que todo el mundo está diciendo a espaldas del señor de la región. A juzgar por la rapidez con la que se difundió la historia y por la auténtica alegría con la que fue recibida y transmitida, el resto de la comunidad también sintió que la señora Poyser había hablado en nombre de ellos. «Se supo en ambas parroquias —dice Eliot— que el plan del señor se había frustrado porque los Poyser se habían negado a que 'los insultaran', y en todas las casas se discutía el exabrupto de la señora Poyser con una emoción que crecía entre más lo repetían[16]». El placer vicario de los vecinos no hubiera tenido nada que ver con los sentimientos específicos que ésta había expresado si no hubiera sido porque todos habían estado comentando entre sí las mismas cosas durante años. Aunque la señora Poyser lo había puesto en términos populares bastante elegantes, el contenido era viejo. El decírselo al señor de la región en su cara (y con testigos) era lo extraordinario y lo que había hecho de la señora Poyser una especie de heroína local. La primera declaración abierta de un discurso oculto, una declaración que rompía con la etiqueta de las relaciones de poder, que perturbaba una superficie de silencio y aceptación aparentemente tranquila, tiene la fuerza de una simbólica declaración de guerra. La señora Poyser le había dicho una verdad (social) al poder.

Expresada en un momento de furia, la declaración de la señora Poyser fue, se puede argumentar, espontánea. Pero la espontaneidad estaba en la ocasión y en la vehemencia de la declaración, no en el contenido. De hecho, el contenido había sido ensayado una y otra vez, como se dice a continuación: «y aunque la señora Poyser hubiera recitado, durante

los últimos doce meses, muchos discursos imaginarios, que decían más de lo que nadie había escuchado y que estaba decidida a que él los escuchara la próxima vez que apareciera en las puertas del Hall Farm, los discursos, a pesar de todo, nunca habían dejado de ser imaginarios»[17]. ¿Quién no ha tenido una experiencia parecida? ¿Quién, después de recibir un insulto o de sufrir una humillación —especialmente en público— a manos de alguien con poder o con autoridad, quién no ha ensayado una declaración imaginaria que le hubiera gustado decir o que pretende decir en la siguiente oportunidad[18]? Muchas veces, este tipo de declaraciones no dejan de ser discursos personales ocultos que tal vez nunca son exteriorizados, ni siquiera ante amigos cercanos o personas del mismo rango. En este caso, sin embargo, estamos ante una situación compartida de subordinación. Los inquilinos del noble señor Donnithorne y, de hecho, gran parte de los que no pertenecían a la pequeña aristocracia rural en las dos parroquias tenían bastantes razones personales para regocijarse ante la humillación pública del noble y para compartir, como si fuera suya, la valentía de la señora Poyser. El discurso oculto colectivo se vuelve relevante gracias a su posición de clase, común a todos ellos, y a sus lazos sociales. No exageraríamos mucho si dijéramos que todos ellos, a partir de sus relaciones sociales mutuas, le habían redactado a la señora Poyser su declaración. No literalmente, por supuesto, pero si en el sentido en que lo dicho por ella sería como su propia elaboración de las historias, las burlas y las quejas que compartían todos aquellos que estaban por debajo del noble. Y para «redactarle» su declaración a la señora Poyser, los súbditos del noble necesitaban un tipo de espacio social seguro, aunque aislado, donde pudieran intercambiar y elaborar su crítica. La diatriba de ella era su versión personal

del discurso oculto de un grupo subordinado y, como en el caso de Aggy, ésa diatriba dirige nuestra atención de nuevo hacia la cultura marginal de la clase en que se originó.

Un individuo que es ofendido puede elaborar una fantasía personal de venganza y enfrentamiento, pero cuando el insulto no es sino una variante de las ofensas que sufre sistemáticamente toda una raza, una clase o una capa social, entonces la fantasía se puede convertir en un producto cultural colectivo. No importa qué forma toma (una parodia fuera del escenario, sueños de venganza violenta, visiones milenaristas de un mundo invertido): este discurso oculto colectivo es esencial en cualquier imagen dinámica de las relaciones de poder.

La explosión de la señora Poyser era, en potencia, muy costosa y gracias a su atrevimiento —algunos dirían que a su tontería— se ganó su fama. Usamos deliberadamente la palabra explosión puesto que es así como la señora Poyser vivió su experiencia:

> «Lo que hiciste ya lo hiciste», dijo el señor Poyser, un poco alarmado e inquieto, pero no sin un cierto regocijo triunfal ante el estallido de su esposa. «Sí, ya sé que lo hice», dijo la señora Poyser, «pero ya me lo saqué y ahora estaré más tranquila por el resto de mis días. No tiene sentido vivir si uno tiene que estar bien tapado para siempre, sólo sacando disimuladamente a gotas lo que uno piensa, como un barril agujerado. Nunca me arrepentiré de haber dicho lo que pienso, aunque llegue a vivir tanto como el señor[19]».

La metáfora hidráulica que George Eliot pone en boca de la señora Poyser es la forma más común de expresar la noción de presión que existe detrás del discurso oculto. La señora Poyser da a entender que sus costumbres de prudencia y de disimulo ya no pueden contener la cólera que ella ha alimentado durante todo el año. Que la cólera va a encontrar una salida, no hay duda; la elección está más bien entre el proceso más seguro, pero psicológicamente menos satisfac-

torio, de sacar «disimuladamente a gotas lo que uno piensa» y el riesgo, asumido por la señora Poyser, de una total explosión, peligrosa pero gratificante. En efecto, George Eliot en ese momento definió su posición sobre las consecuencias de la dominación en la conciencia. Para Eliot, la necesidad de «actuar con una máscara» en presencia del poder produce, casi debido a la tensión engendrada por su falta de autenticidad, una presión equivalente que no se puede contener indefinidamente. No existe ninguna justificación para considerar que la explosión de la señora Poyser tiene epistemológicamente un valor de verdad mayor que su anterior actitud de respeto. Se puede decir que ambas son parte constitutiva de la subjetividad de la señora Poyser. No se puede pasar por alto, sin embargo, que, en los términos de Eliot, la señora Poyser siente que finalmente ha dicho lo que piensa. En la medida en que ella y otros en situaciones similares sienten que finalmente han hablado con la verdad a los que tienen el poder, el concepto de verdad puede tener una dimensión sociológica en el pensamiento y la praxis de la gente cuyos actos son el objeto de nuestra reflexión. En efecto, puede tener una fuerza fenomenológica en el mundo real a pesar de su insostenible condición epistemológica.

Otro argumento, que es casi la imagen lógica invertida del primero, dice que, tarde o temprano, aquellos obligados por la dominación a usar una máscara se darán cuenta de que sus rostros han terminado por identificarse con ella. En este caso, la práctica de la subordinación produce, con el tiempo, su propia legitimidad, muy diferente del mandato de Pascal de hincarse cinco veces al día a rezar para que aquéllos con deseos de tener una fe religiosa terminen, con la mera repetición del acto, dándole a éste su propia justificación en la fe. En el análisis que sigue espero aclarar considerablemente es-

te planteamiento, pues tiene una importancia enorme en la dominación, la resistencia, la ideología y la hegemonía, que son los temas centrales de mi investigación.

Si los débiles, en presencia del poder, tienen razones obvias y convincentes para buscar refugio detrás de una máscara, los poderosos tienen sus propias razones, igualmente convincentes, de adoptar una máscara ante los subordinados. Entonces, también para los poderosos existe en general una discrepancia entre el discurso público que se usa en el abierto ejercicio del poder y el discurso oculto que se expresa sin correr riesgos sólo fuera de escena. Este último, como su equivalente entre los subordinados, es secundario: está formado por esos gestos y palabras que modifican, contradicen o confirman lo que aparece en el discurso público.

El mejor análisis del «acto de poder» se encuentra en el ensayo «Shooting an Elephant» [Matar un elefante] de George Orwell, que data de cuando era subinspector de policía del régimen colonial en Birmania, durante los años veinte. A Orwell lo llaman para que resuelva el problema de un elefante en celo que se ha soltado y que está haciendo destrozos en el bazar. Cuando Orwell, con un fusil para matar elefantes en mano, finalmente encuentra al animal, éste, que ha matado a un hombre, está tranquilamente pastando en un arrozal y ya no representa ningún peligro para nadie. En ese momento, lo lógico sería observar al elefante por un tiempo para asegurarse de que se le ha pasado el celo. Pero la presencia de dos mil súbditos coloniales, que lo han seguido y que lo están observando, hace imposible aplicar la lógica:

> Y de pronto me di cuenta de que, a pesar de todo, yo tenía que matar al elefante. Eso era lo que la gente esperaba de mí y lo que yo tenía que hacer. Yo podía sentir sus dos mil voluntades presionándome, sin que yo pudiera hacer nada. Justo en ese momento, cuando estaba allí parado con el rifle en mis manos, me di cuenta por primera vez de cuánta falsedad e

> inutilidad había en el dominio del hombre blanco en Oriente. Aquí estaba yo, el hombre blanco con su rifle, enfrente de una multitud inerme de nativos: yo era supuestamente el protagonista de la obra, pero en realidad yo no era sino un títere absurdo que iba de un lado para otro según la voluntad de esos rostros amarillos que estaban detrás de mí. Me di cuenta de que cuando el hombre blanco se vuelve un tirano está destruyendo su propia libertad. Se convierte en una especie de muñeco falso, en la figura convencionalizada del sahib. Porque un principio de su dominio es que debe pasarse la vida tratando de impresionar a los «nativos», de tal manera que en cada crisis él tiene que hacer lo que los «nativos» esperan que él haga. Usa una máscara y su rostro tiene que identificarse con ella [...] Un sahib tiene que comportarse como sahib; tiene que mostrarse decidido, saber muy bien lo que quiere y actuar sin ambigüedad. Llegar, rifle en mano, con dos mil personas tras de mí, y luego alejarse sin haber tomado ninguna decisión, sin haber hecho nada... no, era imposible. La multitud se hubiera reído de mí. Y toda mi vida, la vida de todos los blancos en Oriente, era una larga lucha que no tenía nada de risible[20].

Las metáforas teatrales están por todas partes en su texto: se refiere a sí mismo como «el protagonista de la obra», habla de muñecos huecos, de títeres, máscaras, apariencias y de un público listo para burlarse de él si no sigue el guión ya establecido. Desde su perspectiva, Orwell no es más libre de ser lo que quiere ser, de romper las convenciones, que un esclavo en presencia de un amo tiránico. Si la subordinación exige representar convincentemente la humildad y el respeto, la dominación también parece exigir una actuación semejante, de altanería y dominio. Pero hay dos diferencias. Si el esclavo no sigue el guión, corre el riesgo de recibir una paliza, mientras que Orwell sólo corre el riesgo de quedar en ridículo. Y otra diferencia importante es que la necesaria pose de los dominadores proviene no de sus debilidades sino de las ideas que fundamentan su poder, del tipo de argumentos con los que justifican su legitimidad. Un rey de título divino debe actuar como un dios; un rey guerrero, como un valiente general; el jefe electo de una república debe dar la apariencia de que respeta a la ciudadanía y sus opiniones; un juez debe parecer que venera la ley. Es muy peligroso cuando las élites

actúan *públicamente* contradiciendo las bases de algún principio de su poder. El cinismo de las conversaciones grabadas en la Casa Blanca durante la presidencia de Richard Nixon fue un golpe devastador para la pretensión del discurso público de representar la legalidad y la nobleza de sentimientos. Asimismo, en el bloque socialista, la existencia apenas disfrazada de tiendas y hospitales especiales para las élites del partido minó las afirmaciones públicas del partido dominante de estar gobernando en nombre de la clase obrera[21].

Se podrían comparar diferentes tipos de dominación recurriendo a sus formas de manifestarse y al teatro público que parecen necesitar. Otra manera, quizá más reveladora aún, de tratar el mismo problema sería preguntándose cuáles son las actividades que con más frecuencia esos diferentes tipos de dominación ocultan a la vista del público. Cada forma de poder tiene no sólo su escenario específico sino también su muy particular ropa sucia[22].

Las formas de dominación basadas en la premisa o en la pretensión de una inherente superioridad parecen depender enormemente de la pompa, las leyes suntuarias, la parafernalia, las insignias y las ceremonias públicas de homenaje o tributo. El deseo de inculcar el hábito de la obediencia y el respeto a la jerarquía, como en las organizaciones militares, puede producir mecanismos parecidos. En casos extremos, la pompa y circunstancia pueden llegar a dominar, como sucedió con el emperador chino Long Qing, cuyas apariciones públicas eran preparadas con tanto detalle que terminó convirtiéndose en un icono viviente para ser exhibido en ritos que no dejaban nada a la improvisación. Fuera de escena, en la Ciudad Prohibida, podía divertirse todo lo que quería con los príncipes y con los aristócratas[23]. Éste puede ser en efecto un caso extremo; pero el recurso de las élites domi-

nantes de crear un lugar totalmente aislado de la escena pública donde ya no estén en exhibición y puedan relajarse aparece por todas partes; como también aparece por todas partes el recurso de ritualizar el contacto con los subordinados para que no dejen de cumplir su función y se reduzca al mínimo el peligro de un acontecimiento funesto. Milovan Djilas criticó desde el principio el surgimiento de una nueva élite en el partido yugoslavo señalando el contraste entre los encuentros, decisivos pero secretos, tras bambalinas, y los ritos vacuos de las organizaciones públicas: «En cenas íntimas, en días de cacería, en conversaciones de dos o tres hombres, se toman decisiones de vital importancia sobre cuestiones de estado. Las reuniones de discusión del partido, los congresos del gobierno y las asambleas no sirven de nada, sólo para hacer declaraciones y para montar un espectáculo»[24]. Por supuesto, en términos estrictos, estos ritos públicos que Djilas menosprecia sí tienen un propósito: son precisamente el espectáculo de la unanimidad, de la lealtad y de la decisión, montado para impresionar al público. Estos ritos son reales y simbólicos. Djilas critica, más bien, el hecho de que estos espectáculos tengan el objeto de ocultar la existencia de un espacio político que, tras bambalinas, parece contradecirlos.

Sin duda, los grupos dominantes tienen mucho que esconder y en general cuentan con los medios para hacerlo. Los funcionarios del gobierno colonial inglés con los que trabajaba Orwell en Moulmein tenían el consabido club de reunión nocturna en el cual, con excepción del invisible personal birmano, podían estar a solas entre los suyos, como ellos hubieran dicho, sin tener que andarse pavoneando frente a un público de súbditos coloniales. Las actividades, los gestos, las expresiones y el vestuario inadecuados para el papel público

de sahib encontraban aquí un refugio seguro[25]. Este encierro de las élites no sólo les ofrece un lugar para descansar de las tareas formales que exige su papel, también minimiza la posibilidad de que cierta familiaridad propicie el desprecio o, por lo menos, deteriore la imagen creada por sus apariciones rituales. Balzac capta muy bien el miedo a la sobreexposición, como se diría ahora, que tenían los magistrados parisinos de mediados del siglo XIX:

> ¡Ah, qué hombre más desgraciado es tu verdadero magistrado! Como sabes, tienen que vivir fuera de la comunidad, como en una época los pontífices. El mundo sólo debía verlos cuando surgían de sus celdas en horas precisas, solemnes, antiguos, venerables, pronunciando sentencia como los sumos sacerdotes de la antigüedad, que combinaban el poder judicial y el sacerdotal. Nosotros sólo debíamos ser visibles en el estrado [...] Pero ahora cualquiera nos puede ver cuando nos divertimos o cuando estamos en dificultades como cualquier otro [...] Nos ven en los salones, en casa, como criaturas de la pasión y en vez de terribles somos grotescos[26].

Quizá el peligro de que el contacto desordenado con la gente pueda profanar el aura sagrada de los jueces ayuda a explicar por qué, incluso en las repúblicas seculares, éstos conservan, más que cualquier otra rama de gobierno, los arreos de la autoridad tradicional.

Hecha la presentación de la idea básica del discurso público y del oculto, me permitiré elaborar algunas observaciones con el fin de precisar el resto de mi análisis. En el estudio ele las relaciones de poder, esta perspectiva dirige nuestra atención hacia el hecho de que casi todas las relaciones que normalmente se reconocen entre los grupos de poder y los subordinados constituyen el encuentro del discurso *público* de los primeros con el discurso *público* de los segundos. Es precisamente esa situación en que el noble señor Donnithorne impone su voluntad al señor y la señora Poyser en todas esas ocasiones en las cuales, antes de la explosión, ella se las arre-

glaba para seguir aparentando que era respetuosa y cortés. Así pues, en general, la sociología se concentra decididamente en las relaciones oficiales o formales entre los poderosos y los débiles. Como veremos, esto sucede incluso en muchos de los estudios sobre conflictos, cuando éstos se han institucionalizado enormemente. De ninguna manera quiero decir que el estudio del espacio de las relaciones de poder sea forzosamente falso o trivial, sólo que difícilmente agota lo que nos gustaría saber del poder.

Tarde o temprano trataremos de conocer cómo se forman los discursos *ocultos* de diferentes actores, en qué condiciones se hacen o no públicos y qué relación mantienen con el discurso público[27]. Antes, sin embargo, debemos aclarar tres características del discurso oculto. La primera: el discurso oculto es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores. Es casi seguro que, en sus barracas o en sus ceremonias religiosas clandestinas (por lo que sabemos, muy comunes), los esclavos ensayaban diferentes versiones de la maldición de Aggy. Los compañeros de Orwell, como la mayoría de los grupos dominantes, no corrían tanto riesgo por una indiscreción pública, pero tenían la seguridad del club de Moulmein en el cual podían descargar la bilis. Así pues, un «público» restringido que excluye —que se oculta de— otros «públicos» específicos es el que de hecho elabora cada uno de los discursos ocultos. Otra característica esencial del discurso oculto, a la que no se le ha prestado la suficiente atención, es el hecho de que no contiene sólo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas. De este modo, para muchos campesinos, la caza furtiva, el hurto en pequeña escala, la evasión de impuestos, el trabajo deliberadamente mal hecho son parte integral del discurso oculto. Para las élites dominantes, las

prácticas del discurso oculto pueden incluir los lujos y privilegios secretos, el uso clandestino de asesinos a sueldo, el soborno, la falsificación de títulos de propiedad. En cada caso, estas prácticas contradicen el discurso público de los respectivos grupos y, en la medida de lo posible, se las mantiene fuera de la vista y en secreto.

Por último, no hay duda de que la frontera entre el discurso público y el secreto es una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera un muro sólido. En la capacidad de los grupos dominantes de imponer —aunque nunca completamente— la definición y la configuración de lo que es relevan te dentro y fuera del discurso público reside, como veremos, gran parte de su poder. La incesante lucha por la definición de esa frontera es quizá el ámbito indispensable de los conflictos ordinarios, de las formas cotidianas de la lucha de clases. Orwell se dio cuenta de cómo los birmanos se las arreglaban para dejar entrever, casi constantemente, su desprecio por los ingleses, aunque se cuidaban de no arriesgar nunca un desafío directo mucho más peligroso:

> El sentimiento antieuropeo era muy intenso. Nadie se atrevía a provocar un motín; pero si una mujer europea andaba sola por un bazar era muy probable que alguien le escupiera jugo de betel en el vestido [...] Cuando un ágil birmano me puso una zancadilla en el campo de fútbol y el árbitro (otro birmano) se hizo el desentendido, la multitud estalló en una horrenda carcajada [...] Los rostros amarillos llenos de desprecio de los jóvenes con los que me encontraba por todos lados y los insultos que me gritaban cuando yo estaba ya a una distancia segura para ellos terminaron afectándome bastante. Los jóvenes sacerdotes budistas eran los peores de todos[28].

Gracias a una cierta prudencia táctica, los grupos subordinados rara vez tienen que sacar su discurso oculto. Pero, aprovechándose del anonimato de una multitud o de un ambiguo accidente, encuentran innumerables maneras ingenio-

sas de dar a entender que sólo a regañadientes participan en la representación.

El análisis de los discursos ocultos de los poderosos y de los subordinados hace posible, creo yo, una ciencia social que revela contradicciones y virtualidades; que alcanza a penetrar profundamente, por debajo de la tranquila superficie que a menudo presenta la adaptación colectiva a la distribución del poder, de la riqueza y del rango social. Detrás de los actos «antieuropeos» que observó Orwell, había sin duda un discurso oculto mucho más complejo, un lenguaje completo conectado con la cultura, la religión y la experiencia colonial de los birmanos. Los ingleses sólo tenían acceso a ese lenguaje a través de espías. Para recuperarlo, había que ir tras bambalinas, al barrio nativo de Moulmein, y había que estar íntimamente familiarizado con la cultura birmana.

Por supuesto, los birmanos tampoco tenían acceso —aparte de los cuentos que los sirvientes podían contar— a lo que estaba detrás del comportamiento más o menos oficial de los ingleses. Este discurso oculto sólo se podía recuperar en los clubes, en los hogares y en las reuniones íntimas de los colonizadores.

El investigador, en cualquier situación así, tiene una ventaja estratégica incluso frente a los participantes más sensibles porque generalmente los discursos ocultos de los poderosos y de los subordinados *nunca se tocan*. Cada participante se familiarizará con el discurso público y con el oculto de su respectivo círculo, pero no con el discurso oculto del otro. Es por esto que una investigación capaz de comparar el discurso oculto de los grupos subordinados con el de los poderosos, y luego ambos discursos ocultos con el discurso público que los dos grupos comparten podría hacer una importante contribución al análisis político. Esta última compara-

ción revelaría, además, el efecto de la dominación en la comunicación política.

Apenas unos años después de la estancia de Orwell en Moulmein, sorprendió a los ingleses una enorme rebelión anticolonial encabezada por un monje budista que pretendía volverse rey y prometía una utopía limitada básicamente a la eliminación de los ingleses y de los impuestos. Los británicos aplastaron la rebelión con una buena cantidad de violencia gratuita y enviaron a la horca a los «conspiradores» que habían sobrevivido. De esa manera, una parte al menos del discurso oculto de los birmanos había saltado a la escena de súbito, por decirlo así, para manifestarse abiertamente.

Se representaron sueños milenarios de venganza y de un reino justo, de salvadores budistas, y ajustes de cuentas raciales de los cuales los ingleses apenas si tenían idea. En la brutalidad de la represión se podía reconocer la actualización de esa confesión, contra la que Orwell había luchado y que sin duda se expresó abiertamente en el único club de los blancos, de que «la mayor alegría en el mundo sería atravesar las entrañas de un monje budista con una bayoneta». Muchos discursos ocultos, quizá la mayoría de ellos, se quedan en eso: en discursos ocultos de la mirada pública y nunca «actuados». Y no es fácil decir en qué circunstancias el discurso oculto tomará por asalto la escena.

Pero si queremos ir más allá del consentimiento exterior y captar los actos potenciales, las intenciones todavía bloqueadas, y los posibles futuros que un cambio en el equilibrio de poder o una crisis nos deja vislumbrar, no nos queda otra opción que explorar el ámbito del discurso oculto.

II. Dominación, actuación y fantasía

Yocasta: ¿Qué naturaleza tiene? ¿Por qué tan dura con los exiliados?
Polinice: Una cosa es peor, un hombre que no puede expresarse.
Yocasta: Pero eso es esclavitud, no poder decir lo que se piensa.
Polinice: Se debe soportar la falla de sabiduría de los amos.
Eurípides, *Las fenicias*

Objetivos

El propósito más general de este libro es proponer cómo podemos leer, interpretar y entender con mayor precisión la conducta política de los grupos subordinados, que aparece con bastante frecuencia como algo inasible. Dado su carácter ambicioso, resulta casi inevitable que ese propósito no se pueda realizar sino en forma fragmentaria y esquemática. Esta ambición surgió de un largo esfuerzo por entender las estrategias de resistencia utilizadas por campesinos pobres malayos ante los cambios en la producción de arroz que sistemáticamente resultaban en su contra[29]. Dado el poder de las élites terratenientes y de los funcionarios gubernamentales, la lucha de los pobres era por necesidad prudente. En vez de rebelarse directamente o de protestar públicamente, los campesinos recurrían a formas más seguras de rechazo como los atentados anónimos a la propiedad, la caza en vedado, la difamación, la esquivez. Con alguna excepción, evitaban

prudentemente cualquier confrontación pública irrevocable. Para quien buscara conflictos políticos, la calma superficial de la vida política en Sedaka era simplemente una falsa prueba de armonía entre las clases sociales.

De ahí concluí que, para otros grupos subordinados que se encontraran en la misma situación que los campesinos pobres de Sedaka, la vida política debía tener formas similares. Es decir, que su conducta política debía recurrir también al disfraz, al engaño, a todo tipo de comportamiento evasivo, manteniendo al mismo tiempo, en las situaciones de poder, una actitud externa de activa e incluso entusiasta aceptación.

Este tipo de argumento exige ante todo que entendamos cómo se construye el discurso público, cómo se alimenta y a qué fines sirve. ¿Por qué es tan importante en las relaciones de poder la conducta pública de respeto y lealtad? ¿Quién es el receptor de este tipo de producción simbólica? ¿Qué sucede cuando algún subordinado enojado o descarado, como la señora Poyser, echa a perder la representación?

El discurso público es, para decirlo sin rodeos, el *autorretrato* de las élites dominantes donde éstas aparecen como quieren verse a sí mismas. Tomando en cuenta el conocido poder que tienen para imponer a los otros un modo de comportarse, el lenguaje del discurso público está definitivamente desequilibrado. Aunque no es probable que se trate sólo de una maraña de mentiras y deformaciones, sí es una construcción discursiva muy partidista y parcial. Está hecha para impresionar, para afirmar y naturalizar el poder de las élites dominantes, y para esconder o eufemizar la ropa sucia del ejercicio de su poder.

No obstante, para que este halagador autorretrato tenga fuerza retórica entre los subordinados, es imprescindible hacer concesiones a los supuestos intereses de éstos. Es decir,

los gobernantes que buscan alcanzar la hegemonía, en el sentido gramsciano del término, deben convencer ideológicamente a sus subordinados de que, hasta cierto punto, están gobernando en su nombre. Aunque siempre bastante tendenciosa, muy raras veces esta atribución deja de tener efecto entre los subordinados.

La diferencia entre el discurso público y el oculto, junto con las aspiraciones hegemónicas del primero, nos permite distinguir por lo menos cuatro variedades de discurso político entre los grupos subordinados, según su grado de conformidad con el lenguaje oficial y según la naturaleza de su público.

La forma de discurso político más segura y más pública es la que adopta como punto de partida el halagador autorretrato de las élites. Debido a las concesiones retóricas inherentes al autorretrato, ese discurso ofrece un terreno sorprendentemente amplio para los conflictos políticos que recurren a esas concesiones y que aprovechan el espacio que toda ideología deja a la interpretación. Por ejemplo, incluso la ideología de los esclavistas blancos en el sur de Estados Unidos antes de la guerra incorporaba ciertos rasgos paternalistas que se referían a la protección, la alimentación, el alojamiento, el vestido y la instrucción religiosa de los esclavos. En la práctica, por supuesto, las cosas eran diferentes. Sin embargo, los esclavos aprovechaban este reducido espacio retórico para solicitar mejor comida, tratamiento humano, libertad para desplazarse a las ceremonias religiosas, lotes para sembrar, etcétera. De esa manera, los esclavos podían lograr que algunos de sus intereses se incorporaran a la ideología dominante sin dar la apariencia de ser subversivos.

Una segunda forma de lenguaje político, completamente diferente al anterior, es el del discurso oculto. En éste, fuera

del escenario, donde los subordinados se reúnen lejos de la mirada intimidante del poder, es posible el surgimiento de una cultura política claramente disidente. Los esclavos en la relativa seguridad de sus barracas pueden expresar su cólera, sus deseos de venganza, de autoafirmación, todo lo cual normalmente deben tragarse cuando están en presencia de sus amos y amas.

Una propuesta esencial de este libro es que existe un tercer ámbito en la política de los grupos subordinados, que se encuentra estratégicamente entre los dos primeros. Se trata de una política del disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores. En esta definición caben perfectamente los rumores, los chismes, los cuentos populares, los chistes, las canciones, los ritos, los códigos y los eufemismos: en fin, buena parte de la cultura popular de los grupos subordinados. Para tomar un ejemplo, piénsese en los cuentos de esclavos de Brer Rabbit o, de manera más general, en los cuentos populares con un protagonista pícaro. En un nivel, se trata de cuentos totalmente inocentes sobre animales; en otro, esos cuentos celebran los astutos ardides y el espíritu vengativo de los débiles en su triunfo contra los poderosos. Según yo, una versión parcialmente esterilizada, ambigua y codificada del discurso oculto está siempre presente en el discurso público de los grupos subordinados. No se puede evitar la ambigüedad en la interpretación de estos textos, que después de todo están hechos para ser evasivos. Pero ignorarlos nos limitaría a una comprensión de la historia de la subordinación basada en esos raros momentos de la rebelión directa o exclusivamente en el discurso oculto, el cual no sólo es evasivo, sino muchas veces simplemente inaccesible. Debido a las muy difíciles

circunstancias en que se producen, el rescate de las voces y prácticas no hegemónicas de los pueblos oprimidos exige, creo yo, una forma de análisis completamente diferente al análisis de las élites.

Por último, el acontecimiento político más explosivo es la ruptura del *cordon sanitaire* entre el discurso oculto y el público. Cuando dijo lo que tenía que decir, la señora Poyser borró esa distinción al hacer público el discurso hasta entonces oculto (véase capítulo 1). En su caso, el noble huyó, pero ese tipo de momentos en que se expresa un desafío y una oposición abierta generalmente provocan una pronta respuesta represiva o, si no hay respuesta, una escalada de palabras y actos cada vez más atrevidos. Analizaremos esos momentos que nos permiten comprender algunas formas de carisma y la dinámica de las conquistas políticas.

Lo que he decidido llamar la infrapolítica de los grupos subordinados ocupará gran parte de nuestra atención. Con ese término, quiero designar una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión. Comprender la sustancia de esta infrapolítica, sus disfraces, su desarrollo y sus relaciones con el discurso público será de gran ayuda en el esclarecimiento de algunos enojosos problemas del análisis político, en especial la cuestión de la incorporación hegemónica. No hay quizá un tema más discutido en estos años, ya sea en los análisis sobre el poder de la comunidad o en las más sutiles formulaciones neomarxistas de Gramsci y sus sucesores. Qué quiere decir exactamente incorporación hegemónica es una cuestión de interpretación; sin embargo, cualquiera que sea la definición que se le dé, es inaceptable plantear una respuesta simple, unidimensional, a la interrogante de si los esclavos creen en la justicia o ineluctibilidad de la esclavitud. Si, en cambio,

tratamos de evaluar de qué manera se puede organizar socialmente a los grupos subordinados con el fin de que acepten una imagen de sus propios intereses emanada desde arriba, quizá tendremos la posibilidad de elaborar una respuesta más compleja. Existen elementos procedentes del discurso oculto y de la infrapolítica en general que nos permiten, por lo menos en principio, acercarnos a este problema empíricamente. En todo caso, no estamos obligados a esperar una protesta social abierta para levantar el velo de la anuencia y de la sumisión. Una concepción de la política enfocada exclusivamente en las que pueden ser manifestaciones impuestas de anuencia o en la rebelión abierta reduce enormemente la imagen de la vida política, sobre todo en las condiciones de tiranía o de casi tiranía en las que se encuentra gran parte del mundo.

Asimismo, si prestamos atención a actos políticos que se realizan fuera de escena o disfrazados podremos configurar un ámbito de posible disidencia. En este punto, yo creo, lo más normal es que encontremos las bases sociales y normativas de algunas formas prácticas de resistencia (por ejemplo, lo que los amos llamaban ausentismo, robo, fuga de esclavos), así como los valores que podrían, si lo permiten las condiciones, sostener formas más dramáticas de rebelión. Queremos mostrar que ni las formas cotidianas de resistencia, ni la insurrección ocasional se pueden entender sin tener en cuenta los espacios sociales cerrados en los cuales esa resistencia se alimenta y adquiere sentido. Si se hiciera con la minucia que no podemos utilizar aquí, dicho análisis esbozaría una tecnología y una práctica de la resistencia, similares al análisis que hizo Foucault de la tecnología de la dominación[30].

El discurso oculto y las formas disfrazadas de disidencia pública también pueden ayudarnos a comprender mejor los actos carismáticos. El carisma no es una cualidad —como, digamos, los ojos cafés— que alguien posee de manera natural; el carisma es, como se sabe, una relación en la cual unos observadores interesados reconocen (y pueden incluso ayudar a producir) una cualidad que ellos admiran. La señora Poyser no era un personaje carismático en el sentido coloquial de la palabra, pero sí realizó un acto carismático. Propongo que la comprensión de ese acto carismático, y de otros parecidos, depende de que se reconozca cómo su gesto representaba un discurso oculto común que hasta entonces nadie había tenido el valor de expresarle al poder en su cara.

Mi análisis pone de relieve precisamente esas formas de subordinación en las cuales preví que habría la mayor divergencia entre el discurso público y el oculto. Por lo tanto, muchas de las pruebas aducidas proceden de varias formas de tiranía que escogí teniendo en cuenta de qué manera confirmarían esta perspectiva. Recurrí, siempre que era posible, a estudios sobre la esclavitud, la servidumbre, la casta de los intocables y la dominación racial, incluyendo el colonialismo y sociedades campesinas altamente estratificadas, que son mi área específica de interés. Para un observador contemporáneo, estas formas de dominación casi pueden parecer casos extremos, y hasta se podría considerar que la esclavitud y la servidumbre son temas para anticuarios. Pero poner de relieve estos casos tiene sus ventajas. Desde el punto de vista histórico, representan sin duda una buena parte de la triste experiencia vital de la humanidad. Además, gracias al creciente interés en la historia social vista desde las capas inferiores y a la recuperación de voces que, sin este interés, permanecerían mudas —especialmente en el caso de la esclavitud de Es-

tados Unidos—, he tenido también la posibilidad de aprovechar trabajos publicados muy recientemente.

Mi estrategia consiste en escoger formas de dominación lo bastante parecidas para darles cierta cohesión a las comparaciones, en una gama de casos ya de por sí peligrosamente extensa. Estas formas de dominación, que son medios institucionalizados de extraer trabajo, bienes y servicios de una población subyugada, encarnan principios formales sobre la superioridad y la inferioridad, muchas veces con estructuras ideológicas complejas. En ellas, además, cierto grado de ritual y «etiqueta» regula la conducta pública. Al menos en principio, en estos sistemas de dominación el rango se determina por nacimiento, la movilidad social es nula y a los grupos subordinados se les conceden pocos derechos políticos o civiles, si se les conceden derechos. Aunque altamente institucionalizados, estos sistemas normalmente contienen un fuerte elemento de mando personal[31]. Me refiero a la enorme libertad que poseen los amos, los señores, los brahmanes, para tratar arbitraria y caprichosamente a sus esclavos, siervos e intocables, respectivamente. Así pues, hay un elemento de terror personal en estos sistemas que puede tomar la forma de golpizas arbitrarias, violaciones sexuales, y otros insultos y humillaciones. Le ocurra o no a un subordinado en particular, el tener siempre presente la posibilidad de que suceda parece definir toda la relación. Por último, como sucede en la mayoría de las grandes estructuras de dominación, el grupo subordinado tiene una existencia social muy considerable fuera de escena, y ésta, en principio, le ofrece la oportunidad de desarrollar una crítica común del poder.

El aire de familia estructural es un pilar analítico fundamental de mi propuesta. En otras palabras, no intentaré hacer declaraciones «esencialistas» acerca de las características

inmutables de los esclavos, de los siervos, de los intocables, de las razas colonizadas o subyugadas. Pero sí quiero afirmar que, si todos los demás elementos son iguales, existen estructuras similares de dominación que tienden a provocar respuestas y formas de resistencia muy parecidas entre sí[32]. Mi análisis, por lo tanto, no considera diferencias y condiciones específicas que a otros les parecerían esenciales para tener una visión amplia. No sólo ignoro las enormes diferencias entre cada forma de subordinación, sino también la gran singularidad de cada caso en una forma dada —por ejemplo, entre la esclavitud de Estados Unidos y la del Caribe, entre la servidumbre francesa y la rusa. Si algún mérito posee este panorama, se tendrá que demostrar en estudios de caso que fundamenten estas vastas afirmaciones en contextos culturalmente específicos e históricamente profundos.

Haré referencia, más de una vez, a otras formas de subordinación un tanto alejadas de la esencia de las estructuras antes mencionadas, pero que presentan ciertas similitudes que, yo creo, ayudarán a desarrollar e ilustrar mi propuesta. Me han parecido útiles, para fines comparativos, muchos datos acerca de las «instituciones totales» como las cárceles, los campos de concentración, los campos de prisioneros de guerra —sobre todo de aquéllas donde se realiza de alguna manera un trabajo de convencimiento o incluso de lavado de cerebro. Asimismo, la vida pública en los estados comunistas, en los cuales la separación entre los ritos oficiales y la cultura política marginal es con frecuencia tan grande, nos puede ilustrar sobre la elaboración del discurso oculto.

La literatura sobre la dominación de un sexo por otro y la que se refiere a la cultura de la clase obrera han aportado precisiones valiosas en muchos aspectos. Con respecto a los casos más decisivos de mi análisis, aparecen entre ellas simi-

litudes que me resultan muy útiles. Al mismo tiempo, hay diferencias que limitan mi posibilidad de hacer analogías. En el caso de las mujeres, las relaciones de subordinación han sido generalmente más personales y más íntimas. Debido a la procreación y la vida familiar, imaginar una existencia completamente separada para el grupo subordinado requiere un paso mucho más radical que el de los siervos y los esclavos. Las analogías se vuelven más difíciles en situaciones contemporáneas donde se puede elegir al cónyuge y donde las mujeres tienen derechos civiles y políticos. En el caso de las clases trabajadoras contemporáneas en Occidente, que pueden aceptar o dejar un trabajo (aunque normalmente tengan que trabajar) y que también han adquirido cierta movilidad y derechos de ciudadanía, se presentan muchas dificultades similares. Ambos casos ilustran qué tan esencial es la existencia de alguna posibilidad de elegir para incrementar las oportunidades de la incorporación hegemónica; y el caso del género, en particular, subraya la importancia de especificar exactamente qué tan separadas están las esferas separadas[33].

Está claro, dada esta gama ele estructuras que me propongo explorar aquí, que privilegio los temas de la dignidad y de la autonomía, normalmente considerados secundarios en relación con la explotación material. La esclavitud, la servidumbre y el sistema de castas generan normalmente prácticas y ritos de denigración, insulto y ataques al cuerpo que parecen ocupar un espacio muy grande en los discursos ocultos de sus víctimas. Estas formas de opresión, como veremos, les vedan a los subordinados el lujo ordinario de la reciprocidad negativa: responder a una bofetada con una bofetada, a un insulto con un insulto. Incluso en el caso de la clase trabajadora contemporánea, parece que el menosprecio

de la dignidad, la vigilancia estrecha y el control del trabajo tienen por lo menos tanta importancia en los testimonios sobre la opresión como las preocupaciones más específicas sobre empleo y remuneración.

Preliminares

Los siguientes dos capítulos estarán dedicados al análisis del discurso público, su valor simbólico, su ejercicio, su manipulación y sus consecuencias. Sin embargo, antes de emprender esa tarea, necesitamos aclarar algunos presupuestos analíticos. El primero se refiere a la situación epistemológica del discurso oculto y a la naturaleza de la *relativa* libertad de sus enunciados. En segundo lugar, deseo indicar cómo las diferencias entre el discurso público y el oculto concuerdan perfectamente con lo que sabemos por la práctica lingüística y por la fenomenología de las diferencias entre lo que se dice frente al poder y lo que se dice a sus espaldas. Finalmente, también quiero señalar cómo los efectos normativos y emocionales del discurso oculto proceden de los impulsos y las declaraciones que se censuran en presencia del poder.

Deferencia y lenguaje fuera de escena

> *Los jóvenes siempre han tenido un yugo, pero ¿hay acaso una criatura subyugada que no tenga una opinión privada?*
>
> George Eliot, *Middlemarch.*

En cualquier modelo de estratificación existen indicios bastante seguros sobre quién da órdenes y quién las recibe. Hasta arriba están los que dan órdenes a casi todos y no re-

ciben ninguna; hasta abajo están los que reciben órdenes de prácticamente cualquiera y que no dan órdenes a nadie. Los ocupantes de cada posición *tratan con deferencia* a los que están arriba de ellos. Vista de esta manera, la deferencia es una de las consecuencias de un sistema de estratificación, más que su causa. Por lo tanto, corremos el peligro de cometer un grave error siempre que saquemos conclusiones sobre las creencias o las actitudes de alguien en particular sólo porque él o ella haya realizado un acto de aparente condescendencia. En sentido estricto, no tenemos ninguna razón para sacar dicha conclusión, y lo mejor será concebir el término *deferencia* como «la forma de interacción que se presenta en situaciones en que se ejerce una autoridad tradicional»[34]. Es casi obvio que los actos de deferencia —por ejemplo, una inclinación de saludo o el uso de un título honorífico para dirigirse a un superior— se usan para dar la impresión de conformidad con las normas de los superiores. Sólo hasta aquí podemos llegar con cierta seguridad. Dichos actos se pueden realizar casi automáticamente, como si fueran un rito o un hábito; pueden también ser el resultado del cálculo; pueden ser una perfecta simulación o pueden surgir del deseo consciente de honrar a un respetado superior. Además, dado que la mayoría de los actos de deferencia son manifestaciones rutinarias ante el poseedor de un determinado estatus, a menudo es difícil distinguir la actitud ante un individuo de la actitud ante el estatus en general. Se puede tratar deferentemente a un sacerdote, por ejemplo, por respeto en general hacia los sacerdotes y hacia la religión que ellos representan, aunque íntimamente se desprecie a ese sacerdote en particular.

Por lo tanto, todas y cada una de las conclusiones sobre la actitud que está detrás de los actos de deferencia deben fun-

darse en elementos externos al acto mismo[35]. Y cuando se trata de los actos de deferencia de un grupo sistemáticamente sometido a la dominación, esos elementos son aún más vitales porque los ritos públicos de deferencia pueden ser ya muy rutinarios y huecos. En su estudio comparativo de la esclavitud, Oscar Patterson insiste en que los actos serviles de los esclavos en presencia de sus amos son «el producto exteriorizado de su interacción» y nada más. Basados en ellos, casi nada podemos decir de la psicología o de las creencias del grupo[36]. En cualquier estructura bien establecida de dominación, es posible imaginar que los grupos subordinados serán instruidos por sus mismos padres en los ritos de homenaje que les evitarán problemas. Una cruel paradoja de la esclavitud, por ejemplo, es que a las madres esclavas, cuyo principal deseo es proteger a sus hijos y mantenerlos a su lado, les conviene instruirlos en las rutinas del conformismo. Por amor, las madres educan a sus hijos para complacer, o al menos no hacer enojar, a sus amos y amas. Es imposible decir, basándonos exclusivamente en las pruebas visibles, qué tan profundo es el conformismo y qué tanto influyen en una actuación el resentimiento y el cinismo que se dan tras bambalinas. Algo muy similar parece ocurrir en las familias obreras inglesas. Mientras las familias de clase media valoran los sentimientos, la culpa y la actitud, los jefes de familias obreras, se dice, les dan más importancia al conformismo exterior y a la sumisión sin preocuparse tanto por los motivos internos[37]. Este modelo de conducta refleja en gran medida el tipo de sumisión ante la vida laboral y el sistema de clases que se espera —y se consigue— de los padres. Es como si se estuviera entrenando a los jóvenes de la clase obrera a llevar una vida en que no exista necesariamente una conexión —y tal vez ni siquiera una contradicción— entre su pú-

blico conformismo ante la realidad del poder y sus actitudes íntimas.

En el examen de un discurso público de deferencia, el problema al que nos enfrentamos consiste en lo siguiente: ¿cómo podemos evaluar el impacto de las relaciones de poder en los actos cuando el ejercicio de poder es casi constante? El efecto de la presencia de un maestro o maestra ante un grupo de estudiantes apenas se puede comenzar a medir cuando aquél o aquélla sale del salón de clase —o cuando los estudiantes salen a recreo. Aparte de lo que dicen, la típica explosión de conversaciones y de exuberancia física que se produce cuando la escuela no está ejerciendo su autoridad, comparada con su previa conducta en el salón de clase, nos deja ver retrospectivamente el efecto que tienen la escuela y el maestro. Los motivos de los actos de deferencia seguirán resultándonos opacos hasta que, y a menos que, el poder que los dicta se debilite; o bien habremos de hablar confidencialmente, tras bambalinas, con aquéllos cuyos motivos deseamos entender.

Es precisamente en este último espacio de relativa libertad de expresión, lejos del alcance de los poderosos, donde se debe buscar el discurso oculto. La disparidad entre lo que encontramos aquí y lo que se dice en presencia del poder da la medida aproximada de lo que se ha suprimido en la comunicación política cargada de significados de poder. Por esta razón, el discurso oculto es el lugar privilegiado para la manifestación de un lenguaje no hegemónico, disidente, subversivo y de oposición.

Hasta ahora he usado los términos *discurso oculto* y *discurso público* en singular, cuando en realidad el plural hubiera sido más exacto y hubiera dado una idea de la gran variedad de lugares donde se generan esos discursos. El siguiente cua-

dro —cuya tosquedad y esquematismo modificaremos posteriormente— ofrece una primera idea de esta pluralidad de discursos en el caso de la esclavitud[38].

Espacios discursivos hipotéticos, ordenados según el receptor, durante la esclavitud

Amo o mayordomo cruel	**Discursos públicos**
Amo o mayordomo indulgente	
Blancos sin autoridad directa	
Esclavos y negros liberados	**Discursos ocultos**
Esclavos del mismo amo	
Amigos más cercanos del esclavo	
Familia inmediata	

A medida que un hipotético esclavo pasa hacia el tipo de público que se encuentra en el lado más recluido del espectro (el derecho), su discurso se libera más y más de la intimidación de sus superiores. Para decirlo en términos un poco diferentes: el poder sobre la capacidad de expresión estará normalmente, pero no siempre, menos desequilibrado cuanto más se recluya el esclavo en su entorno íntimo. Sin embargo, esto de ninguna manera quiere decir que todos los actos del esclavo ante un amo cruel serán necesariamente fingidos y falsos y que su conducta ante su familia y sus amigos cercanos será forzosamente auténtica y sincera. No podemos apresurarnos a adoptar esta simplista conclusión, porque las relaciones de poder son ubicuas. Sin duda son diferentes en

los extremos opuestos del espectro, pero nunca están ausentes[39].

La diferencia en las relaciones de poder cuando se va hacia la parte del discurso oculto del espectro es que dichas relaciones se generan entre aquellos que están mutuamente sujetos —muchas veces en el mismo nivel de sujeción— a un sistema más amplio de dominación. Aunque el esclavo pueda ser más libre con respecto al amo en esta situación, eso no significa que entre los esclavos no existan relaciones de poder. Este tipo de relaciones entre los subordinados no necesariamente se atienen a procedimientos democráticos. De ninguna manera. Muchas veces, los presos de las cárceles, que están sujetos a la dominación común de la institución y de sus agentes, producen una tiranía tan brutal y explotadora como la que pueden ejercer los guardias. En esta dominación dentro de la dominación, tal vez el preso subordinado debe medir sus palabras y su comportamiento más cuidadosamente ante los presos dominantes que ante las autoridades de la prisión.

Incluso si las relaciones entre los subordinados se pueden describir como de simetría y reciprocidad, existe la posibilidad de que éstos consideren el discurso oculto producido en esas circunstancias tan tiránico como cualquier otro, a pesar de que todos ellos han contribuido a darle forma. Piénsese, por ejemplo, en el *ethos* que a menudo impera entre los trabajadores y que consiste en castigar a cualquiera de ellos que procure ganarse la simpatía del patrón. Las palabras usadas para designar, desde abajo, esa conducta (adulón, lameculos, vendido, lambiscón) tienen la función de impedirla. A las palabras se les puede acompañar con miradas de rechazo, con gestos de repudio y quizá hasta con una golpiza.

Las relaciones de poder que se generan entre los grupos subordinados son muchas veces el único poder que contrarresta la determinación de las conductas desde arriba. Los granjeros arrendatarios del pueblo malayo que estudié habían desarrollado entre ellos una norma muy rigurosa que condenaba a cualquiera que tratara de proteger o aumentar su tierra laborable ofreciéndole al patrón un alquiler más alto del que le estaba pagando el que en ese momento ocupaba el terreno. Al parecer, quince años antes alguien había desafiado ese principio, y desde entonces ningún miembro de la familia ofendida, ni ninguno de sus amigos, veía con buenos ojos a la familia del ofensor, ni le hablaba, ni la invitaba a las fiestas. Un caso parecido es el de los jornaleros andaluces que, se dice, no se atrevían a trabajar por menos del salario mínimo. Si lo hacían, se les trataba fríamente, se les aislaba o se les catalogaba de «sucio» o «rastrero»[40]. La fuerza de las sanciones aplicadas para imponer la conformidad depende fundamentalmente de la cohesión del grupo subordinado y de qué tan peligrosa se considera la deserción. En la Irlanda rural del siglo XIX, cuando un arrendatario rompía una huelga de alquileres pagándole al cobrador, lo más probable era que a la mañana siguiente encontrara a su vaca «desjarretada», es decir, con el tendón de Aquiles cortado para que tuviera que matarla él mismo. Todos éstos son ejemplos de la presión mayor o menor que se ejerce para vigilar y controlar cualquier escisión dentro de un grupo subordinado[41]. Esta presión sirve no sólo para suprimir a los disidentes dentro del grupo de subordinados, sino para poner límites a la tentación de competir desesperadamente uno con otro —en detrimento de todos— por la simpatía del dominante.

Como lo muestra el cuadro, la relación dialéctica entre el discurso público y el oculto es obvia. El discurso oculto, por

definición, representa un lenguaje —gestos, habla, actos— que normalmente el ejercicio del poder excluye del discurso público de los subordinados. La práctica de la dominación, entonces, *crea* el discurso oculto. Si la dominación es particularmente severa, lo más probable es que produzca un discurso oculto de una riqueza equivalente. El discurso oculto de los grupos subordinados, a su vez, reacciona frente al discurso público creando una subcultura y oponiendo su propia versión de la dominación social a la de la élite dominante. Ambos son espacios de poder y de intereses.

El discurso oculto de los dominadores es igualmente un instrumento para el ejercicio de poder. Éste contiene ese lenguaje —gestos, habla, actos— que los límites ideológicos dentro de los cuales funciona la dominación excluyen del discurso público. Si imagináramos un cuadro parecido al de la página 41, en el cual tomáramos la perspectiva del amo y colocáramos a los receptores en un orden que fuera desde su familia y sus amigos más cercanos hasta sus contactos con los esclavos en algún tipo de ceremonia, nos encontraríamos con un espectro de los ámbitos discursivos del dominador. Aquí también, como en el caso de un diplomático cuyo lenguaje varía enormemente según esté hablando informalmente con su propio grupo de negociadores o formalmente con el jefe negociador de una potencia enemiga, estamos en un ámbito de máscaras. Las máscaras pueden ser más o menos gruesas, pueden ser burdas o sutiles, según el tipo de público y los intereses en juego, pero no dejan de ser actuaciones, como lo son todos los actos sociales.

Poder y actuación

Tu presencia intimida al hombre común
Y le impide decir lo que no te interesa oír
Pero en los rincones oscuros he oído decir
Cómo el pueblo entero llora por esta joven
Injustamente condenada, como nadie lo ha sido,
A morir en desgracia por una noble acción...
Esto es lo que se dice en secreto en el pueblo.
Hemón a Creón, *Antigoua*

En términos de la vida cotidiana, es en los actos de deferencia, subordinación y zalamería donde más claramente se percibe el impacto del poder. El libreto y las indicaciones para los movimientos en escena les ponen generalmente más limitaciones a los grupos subordinados que a los dominantes. Planteándolo en términos de «rendirle homenaje» al rango social, Hochschild señala:

> Tener un rango más elevado significa tener más posibilidades de obtener recompensas, incluyendo las de orden emocional, y también tener un mayor acceso a los medios de hacer reales esas posibilidades. El comportamiento respetuoso de los sirvientes y las mujeres, las sonrisas alentadoras, la atenta disposición a escuchar, la risa de aprobación, los comentarios afirmativos, admirativos o de preocupación se vuelven aparentemente normales, como si fueran parte integral de la personalidad en vez de actitudes inherentes al tipo de intercambio en el cual se encuentra casi siempre insertada la gente de baja posición[42].

Una actuación convincente puede requerir la supresión o el control de sentimientos que echarían a perder la representación y la simulación de emociones necesarias para dicha representación. A través de la repetición se puede llegar a dominar de tal manera la actuación que ésta termina siendo prácticamente automática y aparentemente espontánea. En otros casos, se da un esfuerzo consciente, como cuando el Viejo Tiennon dijo, al encontrarse con el padre de su antiguo amo: «Me obligué a ser amable». Así hablamos todos, de es-

ta manera esquizofrénica, como si nuestro yo calculador ejerciera control sobre nuestro yo emocional, que amenaza con echar a perder la actuación[43]. No dejaré de insistir que esta actuación incluye no sólo actos de lenguaje sino también una actitud de conformismo en las expresiones y gestos faciales así como una obediencia concreta a órdenes que pueden ser desagradables o humillantes.

Estas actuaciones de «obediencia de órdenes» ocupan una parte en la vida de los grupos subordinados mayor que en la de los dominantes. El cambio en las posturas, en las actitudes y en la aparente actividad de una oficina cuando de pronto aparece el supervisor es un caso obvio. Aunque también esté bajo presión, el supervisor puede normalmente mostrarse más relajado, menos aprensivo, ya que después de todo, es él quien impone el tono del encuentro[44]. El poder significa no *tener* que actuar o, más precisamente, tener la posibilidad de ser más negligente e informal en cualquier representación. Esta relación entre el poder y la actuación era tan estrecha en la corte francesa que el menor indicio de un incremento en el servilismo podía tomarse como prueba de una pérdida de rango social y de poder: «Que se cuide bien un favorito porque si no me deja esperando el tiempo necesario en la antecámara, si su expresión es menos enigmática, si ya no frunce tanto el ceño, si cuando me está despidiendo se queda escuchándome un poco más, pensaré que está comenzando a caer, y tendré razón»[45]. En la arrogancia asociada con la posesión de poder, el yo inaprensivo se puede explayar más físicamente. En cambio, el servilismo, por definición, necesita prácticamente una atención cuidadosa y una reacción a tono con los humores y las exigencias de los poderosos. En estos casos, el yo desaprensivo se deja ver mucho menos a causa de la severidad con la que se puede casti-

gar una actuación mala o una actuación deficiente. Hay que «portarse» siempre lo mejor posible.

La influencia de los poderosos en el discurso público aparece claramente en algunos resultados de las investigaciones sociolingüísticas sobre el uso del lenguaje y el poder. Estos resultados muestran cómo las jerarquías sexuales, raciales, de casta y de clase forman parte del código en la manipulación del habla.

En su estudio sobre las diferencias en el uso lingüístico contemporáneo entre mujeres y hombres, Robin Lakoff subraya que la historia de dominación masculina ha determinado que las mujeres adopten cada vez más el lenguaje de los hombres —imitando la norma lingüística de un rango superior—, mientras que lo contrario rara vez ocurre[46]. En un encuentro cara a cara, tienden a imponerse el tono, la gramática y las expresiones del dominador masculino, para no hablar de cómo —a semejanza de otras relaciones asimétricas de poder— el dominador es quien normalmente inicia la conversación, la controla y decide cuándo termina. La presencia de la subordinación se puede detectar en el uso de expresiones lingüísticas creadas específicamente para reflejar y anticipar la respuesta del dominador. En ese sentido, Lakoff resalta cómo las mujeres usan con más frecuencia lo que los lingüistas llaman la pregunta-etiqueta: un «¿no es así?» o una elevación de tono de voz al final de lo que debería ser una oración afirmativa, que indican una petición de confirmación y aprobación para poder continuar la frase. Otras señales de subordinación incluyen el más abundante uso de formas ultracorteses («¿Sería usted tan amable de...?» en vez de una orden), de construcciones gramaticales ultracorrectas, de rodeos lingüísticos («una especie de», «algo así como»), que debilitan una oración afirmativa, y la tendencia a

no decir chistes en público. En casos de subordinación extrema, como en la esclavitud y el racismo, es común observar que las personas tartamudean, lo cual manifiesta no un defecto de habla, ya que pueden hablar normalmente en otras situaciones, sino una vacilación provocada por el miedo a no expresarse correctamente. Creo que es posible ver en estos patrones de comportamiento un uso del lenguaje consistente con el deseo de los dominados de evitar cualquier peligro, un intento de arriesgar lo menos posible, usando cualquier fórmula disponible y renunciando a tomarse libertades con el lenguaje que podrían resultar ofensivas. Un antropólogo de una casta superior descubrió en sus entrevistas con intocables chamares de Lucknow que «entre más banal era la pregunta, 'mejor' era la respuesta de los chamares. En temas menos trillados, recurrían hábilmente a métodos de evasión: desviaban la conversación, la postergaban, guardaban silencio, usaban clisés, preguntas retóricas, y fingían ignorancia»[47]. Para tener éxito, ese tipo de actuación requiere de una práctica, una habilidad y una improvisación sui géneris, las cuales no dejan de ser maniobras para evitar riesgos frente al poder. Lakoff, en el caso de esta actitud conformista de la mujer en su lenguaje y en su indumentaria, llega a la conclusión de que «su exceso de atención a la apariencia y a las apariencias (incluyendo tal vez la ultracorrección y la ultradecencia en el lenguaje y la etiqueta) es sólo un resultado de la obligación de existir ante la mirada de los otros exclusivamente como un reflejo»[48].

En las sociedades donde se ha desarrollado una fuerte cultura cortesana se producen complejos códigos en distintos niveles del lenguaje que pueden llegar a formar, en casos extremos, lenguajes diferentes. La ultracorrección de los subordinados, en estos casos, se institucionaliza lingüísticamente.

En las diferencias entre el sajón y el inglés normando persisten claras huellas de estos códigos: el sajón plebeyo *comía* mientras que el conquistador normando *almorzaba*. En la península de Malaca, existe un grupo de verbos especiales que servían para designar acciones ordinarias realizadas por el sultán: la gente común se baña, el sultán se rocía; la gente común camina, el sultán avanza (con la connotación de un movimiento suave, de deslizamiento); la gente común duerme, el sultán se reclina. También los pronombres cambian, como sucede en la mayoría de las sociedades altamente jerarquizadas, de acuerdo con el relativo estatus del hablante: cuando un plebeyo se dirige al sultán, usa el término *hamba*, que se traduce aproximadamente como «su esclavo», y se acerca al trono en una postura ele abyecta humildad. En ese tipo de sociedades, cada encuentro entre gente de diferente estatus está hecho para subrayar y reforzar estas diferencias con reglas de lenguaje, de actitud, de tono de voz y de indumentaria.

Tal vez por prestarse al análisis histórico, los pronombres apelativos han sido el objeto de una enorme cantidad de investigaciones sociolingüísticas. En el pasado, la forma cortés y la familiar del pronombre de la segunda persona (*vous* y *tu* en francés, respectivamente) se usaban asimétricamente en una semántica del poder[49]. La clase dominante usaba el *tu* cuando se dirigía a los plebeyos, sirvientes, campesinos, y recibía el más cortés, noble *vous*. De esa manera, todo aquel que usara prudentemente esa fórmula daba forzosamente la apariencia de reconocer las distinciones de dignidad y de rango inscritos en su uso. El declarado esfuerzo de los revolucionarios franceses, después de 1789, de prohibir el uso del *vous* nos permite dar por sentado que el pueblo no era indiferente a esta semántica del poder. En la actualidad, en las

reuniones socialistas y comunistas, los europeos que no se conocen entre sí usarán la forma familiar para expresar igualdad y camaradería. Actualmente, el *vous* se usa en el habla cotidiana de manera *recíproca* para expresar ya no el rango social sino la ausencia de una relación cercana.

Una función equivalente de la no reciprocidad en los apelativos es el uso de *boy* o del nombre propio cuando los grupos dominantes hablan con sus inferiores, quienes a su vez emplean *Mister* para dirigirse a sus superiores. Este uso, común en sistemas estratificados de acuerdo con la clase y la raza, no ha desaparecido de ninguna manera en Occidente, aunque ahora es sin duda menos universal que hace cincuenta años (sobrevive como una especie de curiosidad en el *garçon* del francés para llamar al mesero; sin embargo, cada vez se usa más el *monsieur*). Significativamente, el afrikaans (el idioma de los blancos sudafricanos) todavía mantiene tanto el uso asimétrico del pronombre de la segunda persona como la fórmula *boy-mister*.

Pero si nos limitamos a considerar el respeto lingüístico y los gestos de subordinación como actuaciones impuestas por el poder, corremos el riesgo de pasar por alto una buena parte de su importancia, pues aquéllos también funcionan como barreras y como velos que a los grupos dominantes les resulta difícil percibir o imposible penetrar. Un ejemplo notable es ese esfuerzo frecuentemente inútil de los sociolingüistas por recoger las versiones «puras», «auténticas» del dialecto de las clases bajas. En vista de que el investigador es casi forzosamente alguien de posición social más alta y de mejor educación, se produce una especie de efecto lingüístico a la Heisenberg: las formas más estigmatizadas del dialecto desaparecen. Sólo mediante el recurso muy poco ético de grabar en secreto una conversación sin que el sujeto se dé cuenta o

sin su permiso se puede penetrar en la semántica del poder[50]. Por un lado, ese hecho es sólo un ejemplo de cómo el poder distorsiona la comunicación. Por el otro, también protege un espacio apartado donde se puede desarrollar un discurso más autónomo. ¿Cómo debemos interpretar el hecho, por ejemplo, de que en la cultura pluralista del Punjab los hombres de casta inferior tienden a usar diferentes nombres según la persona con la que hablan? En un intercambio con un hindú, se llaman a sí mismos Ram Chand; con un sij, se llaman Ram Singh; y con un cristiano, John Samuel. En los censos, los frustrados agentes ingleses se quejaban de la «ligereza» de las clases bajas con respecto a la religión: no es difícil, sin embargo, reconocer en esto la imperceptible adopción de una cubierta protectora[51]. También nos enteramos de que los mineros negros de Rodesia del sur usaban varios nombres, hecho que no sólo respondía a la confusión de las lenguas, sino que a causa de esta confusión se podía justificar la tardanza en responder a una orden o a una ausencia no justificada[52]. No cabe duda de que el poder impone a la fuerza las apariencias que los grupos subordinados deben adoptar; pero eso no impide que éstos las usen como un instrumento de resistencia y evasión. Hay que señalar, no obstante, que por esta evasión hay que pagar el alto precio de contribuir a la producción de un discurso público que *aparentemente* reconfirma la ideología social de los dominadores. Los subordinados hacen reverencias y venias, dan la apariencia de ser respetuosos, de ser amables, de saber cuál es su lugar y de aceptarlo, indicando con ello que también saben y aceptan el lugar de sus superiores.

Cuando el guión es muy estricto y las consecuencias de un error son muy grandes, los grupos subordinados pueden considerar que su conformidad es una forma de manipula-

ción. Siempre que sea táctica, la conformidad será sin duda manipuladora. Pero esta actitud requiere a su vez de una división interna del sujeto, en la cual una parte de él mismo observa, quizá cínica y aprobadoramente, la actuación de la otra parte. Muchos de los testimonios de los intocables (obsérvese cómo el término *intocable* adquiere una perspectiva perteneciente a la casta superior) son sinceros en este sentido. Sabiendo que los productos y servicios fundamentales —azúcar, kerosene, empleo, granos, préstamos— sólo se pueden obtener si se está en buenos términos con un miembro de las castas dominantes, un intocable señala: «Nosotros en la práctica tenemos que tratar, darle gusto y adular a la casta de los hindús de cien maneras para conseguir lo que nos corresponde»[53]. Así pues, «conformidad» es un término demasiado débil para expresar la activa manipulación que extrae de los ritos de subordinación beneficios personales: se trata de un arte en el cual todos pueden enorgullecerse de haber logrado dar una falsa imagen de sí mismos. Otro intocable subraya el lado táctico del ocultamiento: «Ante nuestros enemigos sociales, debemos también disfrazar y esconder, con mucho tacto y según las circunstancias, nuestros verdaderos objetivos e intenciones. Se recomienda actuar así no como invitación a la mentira, sino como un recurso táctico de sobrevivencia»[54].

Los negros del sur de Estados Unidos, antes y después de la emancipación, tenían que proceder de la misma manera en su contacto con blancos peligrosos. Por eso era posible que un negro, hablando ante un público proabolicionista antes de la Guerra Civil, explicara que «hay personas que viven y mueren entre los negros y saben relativamente poco de su verdadero carácter. Son una cosa ante los blancos y son otra cosa ante los de su propio color. Ocultarse ante los

blancos es una de sus características, sean esclavos o libertos, a lo largo de todo Estados Unidos»[55]. En este testimonio de un aparcero negro en el período de las entreguerras se ve claramente la sensación de éxito después de una buena actuación y las abrumadoras condiciones del poder que hacen necesaria esta misma actuación:

> He bromeado con gente blanca, de buena manera. A veces me he tenido que hacer el tonto —aprendí a no pasarme de la raya ni dejarles ver lo que yo aprendí, porque luego se ofenden por eso. Para poderme llevar con ellos me he tenido que hacer el humilde y el de la boca chiquita en muchos casos... Lo hice y ellos ni siquiera se daban cuenta de lo que pasaba, era simplemente así... Y yo podía ir con ellos a pedirles muchas veces un favor y me lo hacían... Le hablaban a uno de buena manera si uno era obediente con ellos, si actuaba bien cuando estaba con ellos y no ponía peros a lo que ellos decían en contra de uno. Comienza tú a llorar por tus derechos y por el maltrato y ellos simplemente te matan[56].

Nate Shaw nos recuerda con bastante elocuencia que el teatro del poder puede, a través de una hábil práctica, convertirse en un verdadero instrumento político de los subordinados. Por lo tanto, creo que nos equivocamos al visualizar a los actores con una perpetua sonrisa falsa y moviéndose con la falta de ganas de una cadena de presidiarios. Esta imagen consistiría en reconocer la actuación como totalmente determinada desde arriba y en ignorar la iniciativa del actor para apropiarse de ella en su beneficio. Lo que desde arriba se puede ver como la imposición de una actuación, desde abajo se puede ver como una hábil manipulación de la sumisión y de la adulación para conseguir fines propios. Los esclavos que hábilmente reforzaban la imagen estereotipada de holgazanes y buenos para nada que el amo se hacía de ellos estaban probablemente reduciendo los niveles de trabajo que se esperaba de ellos. Con sus astutos halagos en las fiestas, los esclavos tal vez se ganaban mejores raciones de comida y mejores prendas de vestir. Muchas veces, la representación es colectiva: los subordinados conspiran para crear una

puesta en escena que confirme la imagen que sus superiores tienen de la situación, pero que también les sirva a sus propios intereses[57]. De hecho, los estereotipos de los grupos dominantes son, desde este punto de vista, a la vez un recurso y una forma de opresión para el subordinado, como lo hace ver claramente Richard Hoggart en su análisis del uso de las figuras de respeto usadas por la clase obrera inglesa: «el tipo de evidente 'sorna' que alguien de una clase diferente agrega a una exagerada disposición a decir 'Señor', pero asumiendo [...] que no es sino un juego despectivo y que uno puede confiar, en el desagrado de la clase media por las escenas para hacer trampa fácilmente»[58]. De esa manera, pues, los ritos de subordinación se pueden realizar con fines de manipulación y de ocultamiento. Desde este punto de vista, lo que se ha llamado con frecuencia una conducta al estilo del Tío Tom tal vez no sea sino la de alguien que ha dominado las artes teatrales de la subordinación. La sumisión y la sonrisa son quizá lo que un cazador furtivo normalmente exhibe ante la pequeña aristocracia para evitar las sospechas; de la misma manera que, en su fuga, un sospechoso se pone a caminar con la mayor naturalidad posible cuando se encuentra con un policía. Es todo un logro, pero no debemos olvidar que se ha realizado en un escenario donde los parlamentos de los actores se han decidido desde arriba y donde las actuaciones cotidianas, por más hábiles que sean, deben reforzar las apariencias aprobadas por los grupos dominantes.

Por supuesto, el éxito de estas actuaciones muy rara vez es total. Tal vez las élites dominantes no sepan lo que está detrás de la fachada, pero muy pocas veces creen literalmente lo que ven y lo que oyen. Un antiguo texto de la India budista instruye al amo sobre lo que esconde la fachada:

> Oh, Bhante, nuestros esclavos [...] hacen otra cosa con sus cuerpos, dicen otra cosa con sus palabras y tienen a un tercero en la mente.
>
> Cuando ven a su amo se levantan, reciben lo que él les da, unas cosas las dejan, otras las conservan; otros le muestran un asiento, lo abanican, le lavan los pies y hacen todo lo que hay que hacer. Pero en su ausencia, ni se fijan si el aceite se derrama, ni siquiera moverían la cabeza para ver si se están perdiendo cientos o miles del amo. (Así es como ellos actúan de manera diferente con el cuerpo.) [...] Esos que en presencia de sus amos lo alaban diciendo «nuestro amo, nuestro señor», dicen todo lo impronunciable, todo lo que tienen ganas de decir cuando él no está. (Así es como ellos actúan de manera diferente con las palabras)[59].

Al amo blanco no le abandona la sospecha de que sus esclavos se están burlando de él. Un terrateniente japonés del siglo XVIII exclamaba: «¿Hay alguien más mentiroso que un campesino?»[60]. En este caso, lo interesante no es, creo yo, que los dominadores deban aceptar que unos mañosos subordinados tratarán de salirse de su control. Creerlo no es ser paranoico; es simplemente darse cuenta de la realidad. Sin embargo, ellos no atribuyen esta conducta al efecto del poder arbitrario sino más bien a las características innatas de los grupos subordinados. En las falsas teorías raciales de principios del siglo XX, las características de los subordinados se volvieron rasgos étnicos, de cultura o de género sexual. Para explicar lo que él llamaba la calidad negativa y superficial del lenguaje femenino, Schopenhauer decía: «Surge inmediatamente del deseo de razón y reflexión al que se aludió antes, y *recibe ayuda* del hecho de que ellas, como los débiles, recurren naturalmente no a la fuerza sino a la astucia: de allí su inclinación natural a engañar y su tendencia irremediable a mentir»[61]. Otto Weininger, que poco después escribió un estudio muy leído con el título de *Sex and Character*, decía casi lo mismo: «El impulso de mentir es mucho más fuerte en las mujeres porque, a diferencia del hombre, su memoria no es continua, pues su vida, discreta, desconectada, discontinua, en vez de que ellas la controlen, está a mer-

ced de las sensaciones y percepciones del momento»[62] Tanto Schopenhauer como Weininger muestran que, en cierto sentido, entienden la posición estructural de la mujer que podría explicar la naturaleza de su lenguaje; pero los dos, en última instancia, le atribuyen la diferencia al género. En el caso del segundo, su argumento llega a abarcar la «naturaleza del habla» de otro grupo subordinado: los judíos. A ambos grupos los acusaban de usar impropiamente el lenguaje y se «les identificaba por el tono falso, manipulador, de su modo de hablar»[63]. La lógica del argumento es maravillosamente perversa. Los recursos del habla que son adaptaciones ante las desigualdades del poder se interpretan como características naturales del grupo subordinado: con este desplazamiento se logra, también, enfatizar la inferioridad innata de los miembros de ambos grupos en lo que se refiere al uso de la lógica, a la verdad, a la honestidad y a la razón, justificando de esa manera que sigan sometidos a sus superiores.

Control y fantasía: las bases del discurso oculto

> *Cuando se aplaza la venganza, se convierte en una ilusión, en una religión personal, un mito que se va alejando día tras día del elenco de sus personajes, quienes, en el mito de la venganza, no cambian.*
>
> Milán Kundera, *La broma*

De todo lo anterior resulta claro que el subordinado prudente tratará normalmente de conformar su lenguaje y sus gestos a lo que sabe que se espera de él, incluso si con ello oculta opiniones que, fuera de escena, serían muy diferentes. Lo que tal vez no sea bastante claro es que, en cualquier sistema bien establecido de dominación, no basta con ocultar los sentimientos propios y suplirlos con frases y gestos adecuados. Más a menudo, se trata de controlar lo que sería el

impulso natural a encolerizarse, insultar, indignarse, y de contener la violencia inspirada por aquellos sentimientos. Ningún sistema de dominación deja de producir su cotidiana cosecha de insultos y de ofensas a la dignidad humana: la apropiación del trabajo, las humillaciones públicas, los latigazos, las violaciones, los actos y miradas de desprecio, las bofetadas, la denigración ritual, etcétera... Muchos testimonios de esclavos coinciden en señalar que quizá lo peor no era el sufrimiento personal sino tener que contemplar, sin poder hacer nada, el maltrato a los hijos y a las esposas. Esta incapacidad de defenderse uno mismo o de proteger a los miembros de su familia (es decir, de actuar como madre, padre, esposo o esposa) en contra de los abusos de la dominación es un ataque al cuerpo físico y también a la humanidad o dignidad de la persona. El resultado más cruel de la servidumbre humana es que convierte la afirmación de la dignidad personal en un peligro mortal. Así pues, para conformarse ante la presencia de la dominación a menudo hay que acordarse de suprimir la violenta cólera en beneficio propio y de los seres queridos.

Podemos darnos una idea del dilema existencial que se produce en esa situación si hacemos una breve comparación con el análisis que hace Hegel del duelista. Una persona reta a otra a duelo porque juzga que su honor y su posición (incluyendo muchas veces los de su familia) han sido moralmente cuestionados. Esta persona exige una disculpa o una retractación; sin ellas, sólo un duelo a muerte puede satisfacer su honor. Lo que un reto a duelo dice, simbólicamente, es que aceptar este insulto significa perder rango social, sin el cual la vida no vale la pena de ser vivida (éste es el código ideal, raras veces practicado rigurosamente, del aristócrata guerrero). Quién gana el duelo es simbólicamente irrelevan-

te; lo que restaura el honor es el reto. Si el retador pierde, paradójicamente gana su apuesta al demostrar que estaba dispuesto a arriesgar su vida para salvaguardar su honor, su nombre. La lógica misma del duelo revela su calidad de ideal. Cualquier código que proclame la afirmación del rango social y del honor a costa de la vida misma no tendrá probablemente muchos partidarios.

Para la mayoría de los oprimidos de la historia, ya sean intocables, esclavos, siervos, prisioneros o minorías despreciadas, el truco para sobrevivir, que de ninguna manera se puede decir que haya sido siempre infalible, ha consistido en tragarse la propia bilis, reprimir la rabia y conquistar el impulso a la violencia física. Es esta sistemática *frustración de la acción recíproca* la que, según yo, nos ayuda a entender gran parte del contenido del discurso oculto. En su nivel más elemental, el discurso oculto constituye una forma de representar en la fantasía —y ocasionalmente en prácticas secretas— la cólera y la agresión recíproca que la presencia de la dominación reprime[64]. Sin las sanciones impuestas por las relaciones de poder, los subordinados tendrían la tentación de responder golpe por golpe, insulto con insulto, latigazo con latigazo, humillación con humillación. Es como si la «voz», para usar el término de Albert Hirschman, que se les niega en el discurso público encontrara su plena expresión fuera de escena. La frustración, la tensión y el control necesarios en público dan lugar a represalias desenfrenadas en un espacio más seguro, donde finalmente se arreglan las cuentas de reciprocidad, en un sentido simbólico al menos[65].

Más adelante, trataré de superar la visión elemental, individual y psicologizante del discurso oculto, y de llegar a sus condicionamientos culturales, a su construcción y a las for-

mas en las que se expresa. Por el momento, sin embargo, me parece esencial reconocer que en el discurso oculto el cumplimiento de los deseos tiene una función importante[66].

La mayor parte del testimonio de Richard Wright en *Black Boy* sobre su juventud en Mississippi está imbuido del esfuerzo por dominar la cólera en presencia de los blancos y, a la vez, de desahogar esa cólera en la compañía segura de los negros[67]. El esfuerzo por reprimirse es un esfuerzo constante y consciente, que no siempre tiene éxito:

> Todos los días en la rienda yo observaba la brutalidad con un odio creciente, y a pesar de todo trataba de que mis sentimientos no se manifestaran en mi rostro. Cuando el patrón me miraba, yo evitaba sus ojos[68].
>
> Me daba miedo de perder, en un pleito con los blancos, el control de mis emociones y de que se me escaparan palabras que serían mi sentencia de muerte[69].

Con sus amigos, en los descansos del trabajo, la conversación consistía frecuentemente en expresar fantasías de desquite y de venganza. Las fantasías eran explícitas y muchas veces tenían la forma de rumores sobre lo que había pasado en otro lado. Por ejemplo:

> Si estallara una rebelión de negros por aquí, voy a matar a todos los blancos con veneno.
>
> Mi ma dice que la vieja blanca donde trabaja la amenazó con darle una cachetada y mi ma dijo: «Seño Green, si me da una cachetada, la voy a matar y luego me iré al infierno a pagar por lo que hice».
>
> Dicen que allá en el norte un blanco le pegó a un hombre de color y que el hombre de color le pegó al blanco, lo dejó tieso y nadie dijo nada[70].

Wright explica que una «sensación latente de violencia» inundaba, fuera de escena, todas las conversaciones sobre los blancos y que esas conversaciones eran la «prueba de fraternidad» entre los niños negros que se reunían en los cruces de caminos.

Más pruebas sobre la relación entre la necesidad práctica de controlar la cólera y su repercusión en la fantasía se pueden encontrar en los descubrimientos de un estudio —extraordinario, aunque con enormes defectos— sobre las consecuencias psicológicas de la dominación racial en los negros: se trata de *The Mark of Oppression* de Abram Kardiner y Lionel Ovesey, escrito en los años cuarenta[71].

Según ellos, cualquier respuesta a un otro todopoderoso será una combinación de idealización y odio. La expresión de la idealización en la conducta —con intenciones manipuladoras o no— será la zalamería. También podría tomar la forma de la imitación: cremas blanqueadoras de la piel, alisadores de pelo y otras formas de distanciarse del estereotipo que los opresores se han hecho de los negros. Excepto para unos pocos, esta última estrategia está condenada al fracaso. Sin embargo, lo importante para nuestro análisis es que tanto la zalamería como la imitación encuentran (hasta cierto punto) rápidamente una salida en el discurso público, precisamente porque ambas confirman la superioridad del grupo dominante. Sin embargo, las manifestaciones equivalentes del odio —que podríamos llamarlas insolencia y rechazo— no pueden, por definición, expresarse abiertamente en el discurso público. Se deben insinuar con inteligencia, para evitar cualquier represalia o, si no, deben hacerse fuera de escena. El discurso oculto, en este sentido, se convierte en depósito de lo que no se puede enunciar abiertamente sin peligro.

En sus caracterizaciones de cada individuo, Kardiner y Ovesey insisten en que el problema psicológico más importante para los negros era el control de la agresión y sus consecuencias. La agresión que ellos encuentran no está tanto reprimida inconscientemente como conscientemente suprimida. De uno de los sujetos del estudio, G.R., se dice que es-

tá consciente de su cólera y que es capaz de expresarla, pero sólo cuando no corre ningún peligro. «Esto significa que se encuentra en un proceso constante de control. Debe estar siempre alerta y no debe dejarse llevar por ningún impulso de actuar o hablar»[72]. Y, planteando el problema para prácticamente cualquier grupo subordinado, concluyen:

> El rasgo visible de la cólera está en el hecho de que es una emoción que prepara al organismo para la expresión motriz. El odio es una forma atenuada de la cólera y es lo que se siente ante quienes inspiran miedo y cólera. El problema para aquellos que se hallan constantemente sometidos a la frustración es cómo contener esa emoción e impedir su expresión motriz. Lo más importante es evitar que se ponga en movimiento la violencia vengativa[73].

El esfuerzo por controlar la agresión explícita, en el conocimiento de que causaría casi inevitablemente enérgicas represalias, no siempre tuvo éxito. Aquellos que sí se afirmaron a sí mismos con actitud desafiante se ganaron un lugar en el folklore negro —ése del «negro maaaalo»—, donde caben la admiración y el asombro temeroso. Admiración por haber manifestado en sus actos el discurso oculto, y asombro temeroso por haber muchas veces pagado ese desafío con la vida. Como veremos después, el héroe popular más común de los grupos subordinados —incluyendo a los negros— ha sido históricamente la figura del pícaro, quien se las arregla para ser más ingenioso que sus adversarios y escapar ileso.

Algunas pruebas indirectas del esfuerzo necesario para dominar la cólera proceden de estudios sobre la esclavitud que muestran en qué circunstancias se puede momentáneamente perder ese control. Gerald Mullin, en su estudio sobre la esclavitud en la Virginia del siglo XVIII, encontró muchos testimonios de que, en los días de fiesta permitidos por los amos y en los que éstos repartían licor, los esclavos se volvían «agresivos y hostiles, insolentes, impúdicos, temerarios, empecinados»[74]. Era como si el alcohol aflojara ligeramente

las inhibiciones normales contra el lenguaje agresivo y permitiera así que una parte del discurso oculto llegara hasta el escenario.

Siempre que la comunidad negra tenía la rara oportunidad de gozar públicamente, como si fuera suya, la victoria física de un negro contra un blanco, ese acontecimiento poco común se convertía, en la memoria popular, en una fecha que definía toda una época. La pelea entre Jack Johnson y Jim Jeffries (la «Esperanza Blanca») en 1910 y la posterior carrera de Joe Louis, que se benefició de las transmisiones directas por radio de todas sus peleas, fueron momentos indelebles de inversión de las cosas y revancha para la comunidad negra. «Cuando vapuleó al hombre blanco (Jeffries) hasta hacerlo caer de rodillas, Johnson se convirtió en el símbolo del hombre negro que consigue vengarse de todos los blancos por una vida entera de humillaciones»[75]. Para que no se crea que esos momentos eran sólo una válvula de seguridad mediante la cual los negros se reconciliaban con su mundo cotidiano dominado por los blancos, es necesario recordar que hubo peleas raciales en todos los estados del Sur y en muchos del Norte después de la de 1910. Está claro que, aparte de la diversidad de causas inmediatas de las peleas, los negros, al calor de su júbilo, se volvieron momentáneamente más temerarios en sus gestos, en sus expresiones y en sus maneras, y la comunidad blanca vio esto como una provocación, una infracción del discurso público. La embriaguez se presenta de formas muy variadas.

La *schadenfreude*, la alegría ante las desgracias de los otros, es la forma que generalmente toman las fantasías entre los grupos dominados. Se trata de un deseo de reciprocidad negativa, un arreglo de cuentas donde a los de arriba se les pondrá abajo y donde los últimos serán los primeros. En

ese sentido, es un elemento vital de cualquier religión milenarista. Los acontecimientos naturales que parecen corresponder a este deseo —como sucedió con la pelea de Johnson contra Jeffries— se convertirán en objeto de atención simbólica. En el caso de la comunidad negra del siglo XX, el hundimiento del *Titanic* fue ese tipo de acontecimiento. El hecho de que un buen número de ricos y poderosos blancos (las pérdidas aún mayores de los pasajeros de tercera clase se ignoraron) se ahogara con sus mejores prendas puestas y a bordo de un barco que, se decía, no se podía hundir parecía un hecho de justicia poética para muchos negros. Se puede decir que «capturó la imaginación» de los negros casi en el sentido literal de haber sido la representación profética de su discurso oculto. Las canciones «oficiales» sobre la pérdida del *Titanic* se cantaban irónicamente («It was *saaad* when the great ship went down...»: «Qué *triste* fue cuando se hundió el enorme barco»). Se compusieron otras para cantarse sólo dentro de la comunidad negra. Este fragmento de una de ellas puede mostrar el júbilo que daba que las cosas se invirtieran:

> Todos los millonarios se volvieron a mirar a Shine [un fogonero negro].
> Y decían: «Shine, oh, Shine, sálvanos, pobres de nosotros».
> Y decían: «Te haremos tan rico que no te puedes imaginar».
> Shine decía: «Ustedes odian mi color y odian mi raza».
> Y decía: «Salten por la borda y pónganse a corretear tiburones».
> Y todos a bordo supieron que tenían que morir.
> Pero Shine sabía nadar y Shine sabía flotar.
> Y Shine eran tan bueno en el agua como un bote de motor.
> Y Shine cayó en el agua con estrépito y ante el asombro de todos
> Que se preguntaron si ese Negro hijo de puta podría sobrevivir.
> Pero el Diablo miró desde allá abajo, en el infierno, y con una sonrisa
> Dijo: «Es un negro, un nadador chingón. Yo creo que lo va a lograr»[76].

En un nivel más cósmico, los grupos subordinados procuran atraer maldiciones sobre sus agresores. La maldición elaborada que Aggy le lanza a su amo blanco antes de la emancipación encarna un mensaje simbólico mucho más complejo que el sueño individual de una venganza específica en contra de un agresor específico o que la alegría ante la victoria de un boxeador negro. La maldición es una plegaria abierta —aunque esté limitada a un público marginal— en la que se expresa una visión o venganza intrincada y amorosamente decorada. Desde la perspectiva de la magia, la maldición, adecuadamente preparada y recitada, hará que se cumpla el deseo. Muchos años después de la emancipación, en la década de 1920, Zora Neale Hurston, novelista y antropóloga negra, recogió una de esas elaboradas maldiciones de las plantaciones del Sur. Es demasiado larga para citarla en su totalidad, pero un fragmento bastará para percibir su contenida cólera:

> Oh Dios de los hombres, te suplico que todo lo que pido para mis enemigos suceda.
>
> Que el viento del Sur abrase sus cuerpos y que los marchite y que no tenga compasión de ellos.
>
> Que el viento del Norte hiele su sangre y duerma sus músculos.
>
> Te ruego que la muerte y las enfermedades no los abandonen y que sus cosechas no se multipliquen y que sus reses, sus ovejas, sus cerdos y todas sus cosas vivas mueran de hambre y de sed.
>
> ...
>
> Te ruego que sus amigos los traicionen y que pierdan el poder, el oro y la plata, y que sus enemigos los castiguen hasta que pidan misericordia y que no les tengan misericordia.
>
> Oh Dios de los hombres, te pido todo esto porque ellos me han arrastrado por la tierra y han destruido mi buen nombre; me han roto el corazón y me han hecho maldecir el día en que nací. Amén[77].

Es la condena más abarcadora que sea posible imaginar, donde no falta ningún detalle. La venganza aparece explícitamente en la maldición, la cual comienza y termina invo-

cando la opresión cuya justa retribución quiere ser ella misma.

Para entender las fantasías más exuberantes del discurso oculto, no hay que concebirlas aisladas, sino como la reacción ante la dominación en el discurso público. La creatividad y la originalidad de estas fantasías residen en la habilidad con la cual invierten y niegan una dominación específica[78]. Quien mejor ha reconocido este fenómeno ha sido W.E.B. Du Bois, que escribió sobre la doble conciencia del negro estadounidense surgida por razón de la dominación racial: «Esa doble vida con dobles pensamientos, dobles obligaciones y clases sociales dobles debe producir palabras dobles e ideales dobles, y *le da a la mente la posibilidad de fingir o rebelarse, de ser hipócrita o radical*»[79]. En algunas ocasiones, Du Bois pensó que el individuo negro representaba una o la otra conciencia. Aquellos que tendían a «rebelarse» o a ser «radicales» eran aquellos que «estaban listos para maldecir a Dios y morir», mientras los que «fingían» o preferían la «hipocresía» habían olvidado que «la vida es más que carne y el cuerpo más que vestimenta». Me parece que sería útil concebir a los primeros como el discurso oculto y a los segundos como el discurso público encarnados en el mismo individuo: en los primeros residían la cólera y la ira generadas por la necesidad de preservar, a pesar de las humillaciones, una actitud pública respetuosa o servil. Si Du Bois asoció más el radicalismo con el Norte y la hipocresía con el Sur, se debió probablemente a que en el Norte los negros eran en cierto sentido más libres de decir lo que pensaban.

En este punto del análisis, un escéptico podría preguntarse si el discurso oficial o público de las relaciones de poder

sirve de algo. ¿Quién lo toma en serio? Ya hemos visto que los grupos subordinados en general son muy cuidadosos de no violar las reglas de etiqueta de las relaciones de poder establecidas fundamentalmente desde arriba. Incluso en este momento, sin embargo, son bastante capaces de manipular tácticamente las apariencias en beneficio propio o de aparentar servilismo para proteger, aislándolo, un mundo que está más allá de las relaciones directas de poder y donde pueden subsistir opiniones radicalmente disidentes. Por su parte, las élites dominantes difícilmente se dejarán engañar completamente por esas muestras explícitas de sumisión. Saben que muchas cosas están sucediendo más allá de lo que ellos ven (y oyen), y que una parte o toda la representación es de mala fe. Tienen la sensación de que «les están viendo la cara» a pesar de que son ellos quienes han impuesto las reglas del juego. Entonces, si todo esto no es más que un enorme juego de prestidigitación en el cual realmente nadie engaña a nadie, ¿qué sentido tiene estar fingiendo? En el próximo capítulo trataremos de responder esta pregunta.

III. El discurso público como una actuación respetable

La humillación de los inferiores es necesaria para mantener el orden social.
Madame de Sevigné

Los amos no pueden ser libres.
J. J. Rousseau

El valor y el precio del discurso bíblico

Las relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia. Una vez establecida, la dominación no persiste por su propia inercia. Su ejercicio produce fricciones en la medida en que recurre al uso del poder para extraerles trabajo, bienes, servicios e impuestos a los dominados, en contra de su voluntad. Sostenerla, pues, requiere de constantes esfuerzos de consolidación, perpetuación y adaptación. Una buena parte de ese trabajo de sostenimiento consiste en simbolizar la dominación con manifestaciones y demostraciones de poder. Cada uso visible, externo, de poder —todas las órdenes, las muestras de respeto, las jerarquías, las sociedades ceremoniales, los castigos públicos, los usos de términos honoríficos o los insultos— es un gesto simbólico de dominación

que sirve para manifestar y reforzar el orden jerárquico. La subsistencia de cualquier modelo de dominación siempre es problemática. Es legítimo, pues, preguntarse, dada la resistencia que se le opone, qué se necesita para mantenerlo en funcionamiento: ¿cuántas golpizas, encarcelamientos, ejecuciones, tratos secretos, sobornos, amenazas, concesiones y, muy importante, cuántas manifestaciones públicas de grandeza, de castigos ejemplares, de beneficencia, de honestidad espiritual, etcétera?

En este capítulo, espero primero identificar, así sea de una manera esquemática y apresurada, la labor política que representa el discurso público. La afirmación, el ocultamiento, la eufemización, la estigmatización y, por último, la apariencia de unanimidad parecen ser elementos esenciales del tipo de dramaturgia de la dominación analizada aquí. Ampliando el concepto de unanimidad, argumento a continuación que las élites dominantes intentan que la acción social aparezca en el discurso público como un desfile metafórico, con lo cual se pretende negar, por omisión, la posibilidad de una acción social autónoma por parte de los subordinados. De esa manera, a los inferiores, que en efecto se reúnen, pero por iniciativa propia, generalmente se les cataloga como turba o chusma. Finalmente, regresaré a la pregunta planteada al final del segundo capítulo: ¿exactamente quién es el público de estas ceremonias?

Algunos acontecimientos se planean fundamentalmente como afirmaciones discursivas de un modelo específico de dominación. El desfile del Primero de Mayo en la Plaza Roja era un despliegue masivo de jerarquía y poder, desde el orden de prioridad en el estrado de los mandatarios hasta el orden de aparición en el contingente, pasando por la exhibición de poderío militar de la URSS, todo lo cual creaba una

impresión de poder y de solidaridad que tenía por objeto asombrar por igual a los miembros del partido, a los ciudadanos y a los enemigos extranjeros. La mayoría de las afirmaciones discursivas, sin embargo, no se limitan a ser meras exhibiciones. Un grupo de trabajo de siervos o de esclavos en el campo bajo la supervisión de un capataz a caballo es al mismo tiempo una afirmación discursiva de las relaciones de poder y, por supuesto, el proceso mismo de producción material[80]. Por ser más frecuentes, las «ceremonias» pequeñas son tal vez más reveladoras de las manifestaciones cotidianas de la dominación y la subordinación. Cuando el campesino se quita el sombrero ante la presencia del señor o del funcionario de gobierno, cuando el amo reúne a sus esclavos para que presencien cómo se azota a otro esclavo, cuando en una comida se disponen los asientos según la posición o el rango social, cuando el último pedazo de carne queda para el padre de una familia, se están expresando relaciones de rango y de poder. La inversión política de las élites en estas manifestaciones es muy grande, por supuesto, ya que cada una de ellas es la cúspide de una pirámide jerárquica.

El «monitor silencioso» introducido por Robert Owen en su fábrica de textiles de New Lanark es un notable ejemplo de intento por hacer permanentemente visibles las relaciones de poder y de enjuiciamiento[81]. Este monitor silencioso, al que Owen consideraba «el instrumento más eficaz para llevar el control de la conducta de los inferiores» en los talleres, era una pequeña pieza de madera de cuatro lados pintados de colores diferentes —negro, azul, amarillo y blanco—, sujeta con ganchos de modo que uno de los lados mirara hacia afuera. A cada empleado —con excepción del dueño-gerente, se supone— se le daba un monitor silencioso que se exhibía en el lugar de trabajo de cada cual. Los colores deno-

taban el juicio del supervisor sobre cómo se había desempeñado el obrero el día anterior: negro/mal, azul/indiferente, amarillo/bien y blanco/excelente. Se podía apelar contra el juicio del supervisor, pero raras veces se hacía. De esa manera, Owen o cualquiera que pasara por la fábrica tenía inmediatamente la representación visual del desempeño de cada obrero el día anterior y, correspondientemente, cada obrero u obrera traía colgado del cuello la calificación de sus superiores. Para darle al sistema una dimensión histórica, cada color tenía un número y los juicios se registraban en lo que Owen llamaba «libros de carácter». Esto se hacía diariamente mientras el obrero trabajara en la fábrica. Owen no dejó de percibir el paralelismo de este sistema con el libro legendario de San Pedro, en el cual se registra rigurosamente nuestra conducta: «El acto de establecer el número en el libro de carácter, *de tal manera que nunca desaparezca*, se puede comparar con ese supuesto ángel que registra las malas y las buenas acciones del pobre género humano»[82]. En este plan terrenal, el dueño de la fábrica ocupa el lugar de Dios y las calificaciones cumplen la función del pecado y la virtud de acuerdo con la contribución de cada uno a la producción y a las ganancias. El sistema de Owen simplemente le daba una forma sistemática, pública, a la evaluación del trabajo de los obreros que hacen los poderosos. El discurso público se hacía visible y omnipresente. La estructura jerárquica de esta gran cadena de juicios es casi orwelliana porque elimina otras relaciones y criterios de evaluación.

Imaginemos, sólo por un momento, el impacto simbólico que tendría que invertir el sistema de Owen. Es decir, imagínese una fábrica en la cual cada superior llevara en su cuello una evaluación diaria de la conducta realizada por sus subordinados y que este sistema se aplicara hasta incluir al mismo

Owen. Para que la inversión fuera total, habría que imaginarse también que se ha invertido el poder de decidir las sanciones, ya que una secuencia de malas evaluaciones en los libros de carácter de Owen no sólo era una humillación pública sino también, indudablemente, un motivo para rebajar de posición al obrero, reducirle el salario o incluso despedirlo.

Esta franca exhibición de poder y de evaluación, a semejanza de otros ritos de poder, no sólo mostraba una jerarquía que tenía a Owen en la cúspide, también expulsaba de la escena pública cualquier otra concepción de las relaciones de producción. No obstante, algunas exhibiciones, algunos rituales son más complejos y están más reglamentados que otros. Así sucede particularmente con las venerables instituciones cuyo título de reconocimiento y autoridad se debe casi fundamentalmente a su relación continua y fiel con el pasado. Las coronaciones reales, los días de fiesta nacionales, los homenajes a los caídos en las guerras parecen coreografiados especialmente para evitar cualquier sorpresa. Podemos arriesgarnos a hacer la misma generalización con respecto a las más modestas ceremonias cotidianas que llamamos de etiqueta o cortesía. Después de todo, las reglas de etiqueta son una especie de gramática de las relaciones sociales, impuesta por los protectores del buen gusto y de la decencia, que permite a sus usuarios atravesar sin peligro entre multitudes de desconocidos, especialmente desconocidos poderosos. Pero incluso en este caso, como Pierre Bourdieu señala, el poder se ha infiltrado en la representación: «Las concesiones de cortesía implican siempre concesiones políticas [...] los impuestos simbólicos que deben pagar los individuos»[83]. Esta concesión política es todavía más clara cuan-

do se considera un acto de insubordinación que alguien se olvide de acatar las reglas de cortesía.

Resulta tentador interpretar estas exhibiciones y rituales como una forma de ahorrarse el uso de la fuerza coercitiva o de aprovechar una fuente original de poder o de legitimidad que ha perdido su fuerza[84]. Al mostrar la imagen del poder y la voluntad de usarlo, un rito eficaz reduce de hecho la posibilidad de recurrir a la violencia[85]. Piénsese, por ejemplo, en una sociedad agraria altamente estratificada en que los terratenientes hubieran obtenido *recientemente* la fuerza represiva para descubrir y castigar a los peones o labradores que desafían su autoridad (a través de la caza furtiva, las huelgas de alquileres, demandas o rebeliones). Mientras mantuvieran un sólido frente ritual, exhibiendo sus armas, celebrando actos previos de represión, adoptando una actitud decidida y firme —y siempre que el simbolismo visible de su represión siguiera funcionando en forma de, digamos, cárceles, cuerpos policiacos y amenazas explícitas—, ellos podían ejercer una influencia intimidante completamente fuera de proporción con su poder real en esos momentos. Bastaban pequeñas manifestaciones de la fuerza de los terratenientes para mantener el miasma de poder por algún tiempo. Si no se daba ningún ejemplo de debilidad por parte de los terratenientes, su poder podía subsistir sin oposición alguna.

La expresión eficaz del poder y la autoridad tiene consecuencias, en la medida en que contribuye a la realización de una profecía autocumplida. Si los subordinados creen en el poder de sus superiores, esa misma impresión ayudará a que éstos se impongan y, a su vez, aumentará su poder real. Las apariencias importan. Adolfo Hitler nos ha dejado la versión más aterradora de esta idea: «No se puede gobernar exclusi-

vamente por la fuerza. Es cierto, la fuerza es decisiva, pero igualmente importante resulta tener ese elemento psicológico que necesita el entrenador para dominar a sus animales. Ellos deben estar convencidos de que nosotros somos los vencedores»[86]. Posteriormente, espero mostrar por que podríamos dudar de la capacidad de muchas élites dominantes para «naturalizar» su poder de esta manera. Por ahora, sin embargo, importa señalar que el público de esas ceremonias no está integrado sólo por los subordinados; las élites mismas son espectadoras de sus propias exhibiciones.

Es de suponer que los miembros de los grupos dominantes aprenden el arte de actuar con autoridad y seguridad en sí mismos durante el período de socialización. En los grupos de dominación hereditarios, el entrenamiento comienza normalmente al nacer; el aristócrata aprende a actuar como aristócrata, el brahmán como brahmán, el hombre como hombre. Aquéllos cuya posición no es hereditaria requieren entrenamiento en el lugar de trabajo para convertirlos en patrones, profesores y oficiales militares convincentes. Obviamente, la autoridad se pone en escena para impresionar a los subordinados, pero también endurece la determinación de los gobernantes. Orwell, en otra parte de «Shooting an Elephant», señala que actuar como un funcionario colonial ante los nativos puede ser un poderoso incentivo:

> Rodeado por la multitud que me observaba, yo no tenía miedo en el sentido ordinario del término como lo hubiera tenido si hubiera estado solo. *Un blanco no debe tener miedo ante los «nativos» y, en efecto, normalmente no lo tiene. Yo sólo estaba pensando que, si algo salía mal, esos dos mil birmanos verían cómo el elefante me perseguía, alcanzaba, aplastaba y reducía a cadáver sonriente, como al hindú en lo alto de la colina. Y si eso pasaba, lo más probable era que algunos de ellos se iban a reír. Eso no podía ser*[87].

Lo que Orwell hace fuera de escena —en su discurso oculto— es una cosa; pero su comportamiento ante los nativos

debía encarnar las ideas que justificaban públicamente la dominación colonial. En ese caso, esto consistía en usar la superioridad de sus armas públicamente para proteger a la población birmana y en hacerlo de tal manera que mostrara cómo esa determinación era parte de los atributos naturales de un funcionario colonial. Había asimilado el código en tal forma que parecía tenerle tanto miedo al posible ridículo como a la muerte.

El hecho de mostrarse en el escenario frente a los subordinados influye poderosamente en la conducta y en el discurso de los dominadores. Éstos tienen que mantener un teatro colectivo que con frecuencia se convierte en parte de su autodefinición. Ante todo, ellos sienten muchas veces que están actuando frente a un público extremadamente crítico que aguarda ansiosamente cualquier signo de que los actores están perdiendo el control de su representación. Algunos agudos observadores de la vida en las plantaciones sureñas antes de la Guerra Civil señalaban que el lenguaje y la compostura de los amos cambiaba cuando se acercaba un sirviente negro[88]. Los holandeses de Indonesia oriental se daban cuenta de que los clanes de torajanes que tenían esclavos se comportaban de manera muy diferente de los clanes que no tenían esclavos: «Los to lage y los to anda'e, que siempre tienen la preocupación de mantener incólume su prestigio ante los esclavos, habían adquirido de esa manera un fuerte autocontrol, con el cual daban a los extranjeros la impresión de ser más civilizados que los to pebato, quienes, como no tenían esa presión, se portaban con mayor naturalidad, eran mucho más sueltos»[89]. Por impresionante que sea este frente de los grupos dominantes, está diseñado para ocultar tanto como para inspirar asombro.

El ocultamiento

Jefe de Policía: ¿Sabía que yo usaba tupé?
El obispo (con una risita, al juez y al general): Él es el único que no sabe que todo el mundo sabe.
Jean Genet, *El balcón*

En *Los biombos* de Genet, que sucede en Argelia, los peones árabes matan al capataz europeo cuando su sirvienta árabe descubre que ha estado usando relleno en su vientre y en su trasero para darse una apariencia imponente. Una vez reducido a sus naturales dimensiones, los peones dejan de temerle. Por absurda que parezca, esta parábola muestra una verdad esencial de la dramaturgia del poder.

Controlando la escena pública, los dominadores pueden crear una apariencia que trata de aproximarse, idealmente, a lo que ellos quieren que vean los subordinados. El engaño —o propaganda— que elaboran puede agregarle relleno a su complexión, pero también ocultará todo aquello que pueda empañar su grandeza y su autoridad. Así, por ejemplo en Ruanda, los tutsi, pastores, que eran señores feudales de los hutus, agricultores, sostenían públicamente que vivían sólo de alimentos líquidos provenientes de sus rebaños —leche y sus derivados, sangre— y que nunca comían carne[90]. Ellos creían que con este cuento darían ante los hutus la apariencia de ser más imponentes y más disciplinados. De hecho, a los tutsi sí les gustaba la carne y la comían en secreto cuando podían. Se decía que si sus siervos hutus los sorprendían en flagrante delito, les obligaban a jurar que lo mantendrían en secreto. Sería muy raro que, ya a solas, los hutus no se divirtieran enormemente ridiculizando la hipocresía dietética de sus amos tutsi. Por otro lado, es significativo que, en aquella época, los hutus no se habían atrevido a declarar públicamente la costumbre tutsi de comer carne y que el dis-

curso público siguiera pretendiendo que los tutsi vivían sólo de líquidos.

Este modelo es muy parecido a lo que se puede ver en las relaciones públicas entre la casta superior hindú y los intocables. Oficialmente, una serie de ritos de pureza y de contaminación muy complejos rige el contacto entre los dos grupos. Siempre que esa realidad pública se mantenga, muchos brahmanes se sienten al parecer libres de violar el código en privado. De esa manera, un alcahuete intocable se muestra feliz de lograr que sus clientes de casta alta coman con él y de usar el mismo tipo de vestuario que usan ellos, y a éstos eso no les preocupa mientras ese tipo de conducta se realice fuera de escena, en sitio apartado[91]. No les importa mucho, según parece, que, como en el caso de los tutsi, esas violaciones a las normas oficiales sean del conocimiento común entre los subordinados. Lo que importa, aparentemente, es que no se hagan declaraciones, ni manifestaciones explícitas de esa conducta que atenten públicamente contra la versión oficial[92]. Sólo cuando hay contradicciones públicas se vuelve necesario dar explicaciones públicas del asunto.

En casos extremos, ciertos hechos, aunque ampliamente conocidos, no se deben mencionar en público, por ejemplo, los campos de trabajo forzado en la Unión Soviética durante la glasnost de Gorbachov. En este caso se trataba de borrar del discurso público hechos que casi todo el mundo conocía. En esas circunstancias es muy posible que se desarrolle una cultura doble: la cultura oficial llena de deslumbrantes eufemismos, silencios y lugares comunes, y la cultura no oficial que tiene su propia historia, su propia literatura, su propia poesía, su incisivo dialecto, su propia música, su propio humor, su propio conocimiento de los problemas de escasez, corrupción y desigualdades que, de nuevo, pueden ser muy

conocidos pero no por ello se deben introducir en el discurso público.

Se ha dicho en alguna ocasión que las relaciones oficiales de poder no consisten tanto en el elemento simbólico, público, de una dominación general, como en la estrategia de preservar las apariencias para ocultar la pérdida de poder. Susan Rogers aplica esta lógica a las relaciones entre los sexos en las comunidades campesinas en general y en las de la región francesa de Lorena en particular[93]. En esta región, la tradición cultural, así como la ley, les otorga autoridad y prestigio a los hombres, quienes tienen prácticamente casi todos los cargos oficiales, al tiempo que el poder de las mujeres en el pueblo es «más eficaz», aunque, también, oculto e informal. Los hombres, dice Rogers, aceptan esta situación siempre que no haya un cuestionamiento público de su autoridad y siempre que se siga diciendo que ellos están al mando de todo. Sin embargo, sacar la conclusión de que las situaciones prácticas e informales le quitan su efectividad al poder de los hombres y lo vuelven meramente decorativo significa olvidar que las concesiones simbólicas son de hecho «concesiones políticas». Que el poder de dichas mujeres se pueda ejercer sólo detrás de un velo de normas que reafirma el dominio oficial de los hombres es un tributo —aunque indirecto— a la continuidad del control masculino sobre el discurso público[94]. Ejercer el poder en nombre de otro bando significa siempre correr el riesgo de que el detentador formal del poder intente reclamar no sólo su forma, sino también su sustancia[95].

Eufemismos y estigmas

Si el lado del discurso público que hemos hasta ahora examinado sirve tanto para que la élite dominadora impresione a los dominados, como para mantener ciertos hechos sociales fuera de la mirada pública, hay otro lado que funciona cosméticamente para embellecer aspectos del poder que no se pueden negar. Para designar este proceso recurriré, a falta de otro término, al de «eufemización», que utiliza Bourdieu[96].

Siempre que en el lenguaje nos encontramos con un eufemismo significa, casi infaliblemente, que nos hemos topado con un tema delicado[97]. Se usa para borrar algo que se considera negativo o que puede convertirse en un problema si se declara explícitamente. Así pues, tenemos una cantidad de términos, por lo menos en la cultura angloamericana, empleados específicamente como eufemismos del lugar donde se orina y se defeca: *john, restroom, comfort station, water closet, lavatory, loo*, etcétera. La imposición de eufemismos en el discurso público tiene la misma función que el ocultamiento de muchos hechos desagradables de la dominación y su transformación en formas inofensivas o esterilizadas. Específicamente, su función es borrar el uso de la coerción. Una simple lista de eufemismos acompañados de sus términos alternativos más directos, sin disfraces, servirá para mostrar con mayor claridad su uso político:

> pacificación por ataque armado y ocupación;
> tranquilizar por encierro con camisa de fuerza;
> pena capital por ejecución realizada por el estado;
> campos de readaptación por cárcel para opositores políticos;
> comercio de ébano por tráfico de esclavos en el siglo XVIII[98].

Los dominadores imponen el primer término de cada pareja en el discurso público, para darle un rostro inocuo a una

actividad o hecho que muchos podrían considerar moralmente ofensivo. De esa manera, se evitan las descripciones en un lenguaje más gráfico, más cotidiano, y se expulsan del ámbito del discurso oficial.

Cada vez que un eufemismo oficial logra imponerse sobre otras versiones, discordantes, los subordinados aceptan explícitamente el monopolio del conocimiento público que ejercen los dominadores. Puede ser, por supuesto, que los subordinados no tengan otra opción; pero, mientras no sea cuestionado abiertamente, ese monopolio no tiene «que dar explicaciones», no tiene que «darle cuentas a nadie». Véase, por ejemplo, el caso muy común de los despidos laborales en las economías capitalistas. Cuando los patrones despiden a los obreros, lo más probable es que usen eufemismos para describir su acción como «Tuvimos que dejarlos ir». Con una breve frase, se las arreglan para ocultar su decisión de patrones, insinuando que lo hicieron en contra de su voluntad y dando la impresión de que a los trabajadores en cuestión se les dejó en libertad con muchas consideraciones, como si hubieran sido perros ansiosos de que los soltaran. Los trabajadores que se quedaron sin empleo tenderán a usar expresiones más gráficas: «Me corrieron», «Me botaron», y probablemente el sujeto de su oración será: «Esos hijos de puta...» Las formas lingüísticas dependen mucho de quién tiene que apretarse el cinturón. Cuando escuchamos términos como *reducción de fuerzas, hacer economías, exceso de mano de obra, reestructuración del personal*, no es difícil saber quién está hablando. Pero, mientras no sea cuestionada, esa descripción eufemística seguirá formando parte del discurso público.

No es de extrañar que las descripciones tengan una carga política muy fuerte. En el pueblo malayo que estudié, los

campesinos pobres que cultivaban arroz para sus vecinos ricos recibían, además de su sueldo, una gratificación en grano. Esa gratificación se debía en parte a la escasez de mano de obra en aquel momento, pero públicamente los ricos la describían como un *zakat*. En la medida en que *zakat* es una forma de diezmo o dádiva islámica que otorga al donador la reputación de generoso y piadoso, a los granjeros ricos les convenía describir su gratificación de esta manera. Pero, a espaldas de ellos, los trabajadores consideraban esa gratificación como una parte integral de su salario, como algo a lo que tenían estricto derecho en compensación por su trabajo. Sin embargo, el equilibrio de poder en el pueblo estaba en contra de los trabajadores, de tal manera que, por prudencia, éstos se abstenían de cuestionar públicamente esa descripción con que los ricos daban una generosa imagen de sí mismos. Al no hacer nada, al evitar contradecirla, al comportarse públicamente como si la aceptaran, los campesinos pobres contribuían —se podría decir que a sabiendas— al monopolio del discurso público que ejercía la élite del pueblo.

En el amplio sentido en que estoy usando el término —el interés de los poderosos en adaptar a sus intereses las descripciones y las apariencias—, el eufemismo no se limita al lenguaje. Se puede ver en los gestos, en la arquitectura, en los actos rituales, en las ceremonias públicas, en cualquier otro acto en que los poderosos intenten presentar su dominación de acuerdo con sus gustos. Vistos en conjunto, todos esos eufemismos representan el halagador autorretrato de la élite dominante.

En este caso, como en otros, se paga un precio político por dicho retrato ya que el disfraz puede convertirse en un instrumento político de los subordinados. Puede suceder que a

los grupos dominantes se les exija, como lo veremos más adelante en detalle, que se comporten de acuerdo con la presentación idealizada que han hecho de sí mismos[99]. Si ellos definen el salario como un acto de bondadosa caridad, se exponen a ser criticados públicamente por falta de generosidad cuando dejan de dar «regalos». Si se describe al zar como señor poderoso y generoso, significa que se puede apelar a él para que, en tiempos de escasez, exonere de impuestos a sus siervos. Si una «democracia popular» da como razón de su existencia la promoción de los intereses de las clases trabajadoras, le será difícil explicar por qué reprime huelgas y encarcela a proletarios. Sin duda, en ciertas situaciones el mero señalamiento de una hipocresía significa arriesgar la vida. A lo que queremos llegar, sin embargo, es a que las máscaras que usan los grupos dominantes son también, en algunas circunstancias, trampas.

Finalmente, el poder de llamar «rosa» a una col y de hacer que se acepte en la esfera pública implica el poder de hacer exactamente lo contrario, estigmatizar las actividades o las personas que parecen cuestionar la realidad oficial. Esa estigmatización sigue ciertos patrones. A los rebeldes o revolucionarios se les llama bandidos, criminales, delincuentes, con el fin de desviar la atención de sus exigencias políticas. Asimismo, las prácticas religiosas que no son aceptables se catalogan como herejías, satanismo o brujería. A los pequeños comerciantes se les puede llamar microbios pequeñoburgueses. Foucault ha demostrado muy convincentemente cómo, con el surgimiento del estado moderno, este proceso se ha ido medicalizando y despersonalizando cada vez más. Términos como *desviación, delincuencia y enfermedad mental* parecen eliminar gran parte del carácter personal de esos estig-

mas; pero, al mismo tiempo, pueden tener el efecto de marginalizar la resistencia en nombre de criterios científicos.

La unanimidad

La cuarta función del discurso público es dar una apariencia de unanimidad entre los grupos dominantes y de consentimiento entre los subordinados. Normalmente, en una sociedad agraria altamente estratificada, ese supuesto tiene más de un grano de verdad. Los señores feudales, la pequeña aristocracia rural, los dueños de esclavos y los brahmanes, por ejemplo, participan en una integración cultural reforzada a través de las alianzas matrimoniales, las redes sociales y de puestos públicos, que cubren por lo menos el ámbito provincial, si no el nacional. Esta integración tiende a manifestarse en el dialecto, las prácticas rituales, la cocina y las diversiones. Por el contrario, la cultura popular es más bien local, y se forma gracias al dialecto, las prácticas religiosas, el vestuario, los patrones de consumo y las redes familiares[100]. Sin embargo, por encima de los hechos concretos, parece que la mayoría de los grupos dominantes hace un gran esfuerzo por alimentar una imagen pública de cohesión y de creencias comunes. Se reducen al mínimo los desacuerdos, las discusiones informales, los comentarios espontáneos y, siempre que es posible, se confinan en espacios cerrados: en los salones de clase, en las cenas de la élite, en los clubes europeos de las colonias, en los clubes militares y en una infinidad de lugares más informales, pero adecuadamente aislados[101].

Las ventajas de mantener los desacuerdos lejos de la mirada pública son bastante obvias. Los conflictos internos im-

portantes debilitan de alguna manera a los poderosos, y los subordinados pueden aprovechar estas divisiones y replantear los términos de su subordinación. Por lo tanto, una fachada eficaz de cohesión incrementa el poder aparente de las élites y puede suponerse que afecta las especulaciones de los subordinados sobre los riesgos de una posible desobediencia o de un posible desafío. A principios del siglo XIX, el zar Alejandro I puso todo su empeño en disciplinar a la nobleza, de tal manera que no se fuera a entender que él estaba del lado de los siervos en la pugna con sus amos. Se envió una circular confidencial a los gobernadores para pedirles que investigaran en secreto qué nobles habían tratado con excesiva crueldad e inhumanidad a sus siervos. El zar estaba consciente de que, de hacerse pública su actitud paternalista, la desunión de las élites podía suscitar el deseo de desafiarlas, y ese perjuicio hubiera sido mucho mayor que cualquier beneficio simbólico derivable de su actitud[102].

Esto no quiere decir que la actividad pública entre los dominadores y los dominados sea sólo una especie de cuadro escenográfico del poder que simboliza la jerarquía. Gran parte de la comunicación —sobre todo en las sociedades modernas— no tiene ningún efecto concreto en las relaciones de poder. No obstante, los poderosos, bajo casi cualquier forma de dominación, procuran constantemente mantener fuera de la mirada pública las disputas que afectan sus pretensiones de poder. Y si la apariencia de unanimidad se extiende hasta los subordinados, su control se incrementa aún más. Deberíamos considerar estas manifestaciones públicas como el componente visual y oral de una ideología hegemónica: el aparato ceremonial que le da a la eufemización un aire de plausibilidad. Si los aparceros de un gran terrateniente se comienzan a impacientar por el alquiler demasiado alto, éste

preferirá verlos individualmente y tal vez hacer concesiones en privado que tener una confrontación pública. La importancia de *evitar cualquier manifestación pública de insubordinación* no deriva simplemente de una estrategia de divide y vencerás; la insubordinación abierta constituye una contradicción patente de la tranquila superficie del poder eufemizado[103].

El tradicional delito de lesa majestad se vuelve un asunto muy serio, sin duda alguna, en este contexto. Los mecanismos de dominación pueden, de hecho, adoptar un nivel razonablemente elevado de resistencia concreta, siempre que esa resistencia no sea reconocida pública y explícitamente. Si esto llegara a suceder, se hará entonces necesaria una réplica pública para restaurar el *statu quo* simbólico.

La restauración simbólica de las relaciones de poder se puede ver en la importancia concedida a las disculpas públicas. Ervin Goffman ha estudiado, en su detallado análisis del microorden social, la finalidad de dichas disculpas públicas[104]. El subordinado que ha quebrantado las reglas del poder declara que repudia la ofensa y reafirma el poder en cuestión. En otras palabras acepta públicamente que en el juicio de sus superiores ha cometido una ofensa y, por lo tanto, acepta también implícitamente la censura o el castigo consiguientes. Lo importante aquí no es la sinceridad de la retractación y del desmentido, ya que en realidad lo que las disculpas restauran es el discurso público de la sumisión aparente. Los tributos pueden ser simbólicos, pero son una tarea difícil para aquellos que deben cumplirlos. Muchas narraciones sobre la esclavitud en el Sur de Estados Unidos antes de la Guerra Civil señalan cuánta atención se daba a las ceremonias especiales en las que pedían perdón los esclavos que iban a ser castigados por insubordinación. Normalmen-

te, sólo después de «postrarse humildemente» ante el amo y frente a todos los esclavos reunidos, se le reducía el castigo a la víctima[105].

En el siglo xx, el uso más amplio de las disculpas y confesiones públicas —seguidas normalmente de ejecuciones— se hizo quizá a fines de los años treinta, en las purgas stalinistas y en los juicios de Moscú. Era tan valiosa la unanimidad doctrinaria que no le bastaba al partido con aplastar la disidencia; era necesario que las víctimas manifestaran públicamente su aceptación de los juicios. Aquellos que se negaban a hacer una confesión explícita, para reparar de esa manera el tejido simbólico antes de la sentencia, simplemente desaparecían[106].

Desde la perspectiva del subordinado, muchas veces pedir perdón puede significar, por supuesto, un método relativamente más económico de escapar a las más severas consecuencias de haber atentado contra el orden dominante. Puede ser una mera táctica cínicamente aprovechada en situaciones de represión. Pero, de nuevo, lo importante es el espectáculo de sumisión, y es en eso precisamente en lo que se insiste. En casi cualquier proceso de dominación, más importante que el castigo mismo, es el remordimiento, las disculpas, las peticiones de perdón y, en general, las reparaciones simbólicas. Un delincuente que expresa remordimiento por su delito consigue normalmente, a cambio de su insignificante contribución a la restauración del orden simbólico, que le reduzcan la pena. Sucede lo mismo, por supuesto, con el niño «malcriado» que pide perdón y que promete no volverlo a hacer. Lo que todos estos actores hacen es un *espectáculo de afirmación discursiva desde abajo*, y en ese sentido es aún más valioso porque contribuye a dar la impresión de que el

orden simbólico es entusiastamente aceptado por sus miembros menos privilegiados.

Para ver por qué el flujo de los tributos simbólicos es tan vital para la economía moral de la dominación, sólo tenemos que considerar las consecuencias simbólicas de un boicot contra esos tributos. Si los tribunales se llenan de delincuentes agresivos y desafiantes, si los esclavos rehúsan tercamente portarse con humildad, si los niños reciben el castigo hoscamente y no dan ninguna muestra de estar arrepentidos, esa conducta pondrá de manifiesto que la dominación no es otra cosa que pura tiranía: nada más que el libre ejercicio del poder contra subordinados demasiado débiles para derribarlo, pero con el orgullo suficiente para desafiarlo simbólicamente. No cabe duda, las élites dominantes preferirían una afirmación complaciente de sus reglas; pero si esto no es posible, entonces, cada vez que puedan, arrancarán a los subordinados por lo menos el simulacro de una obediencia sincera.

Desfiles versus multitudes: reuniones autorizadas y reuniones clandestinas

Las ceremonias formales que los poderosos organizan para celebrar y dramatizar su dominio son la mejor representación del discurso público exactamente como ellos quieren que aparezca. Los desfiles, las ceremonias de apertura, las tomas de posesión de cargos, las procesiones, las coronaciones, los funerales les ofrecen a los grupos dominantes la ocasión para convertirse en un espectáculo con todas las características que ellos mismos han escogido. El análisis de la estructu-

ra de esas ceremonias ofrece una especie de visita exclusiva a «la mente oficial».

Una rápida mirada, a la manera de Michel Foucault, a la relativamente reciente celebración del décimo aniversario —en diciembre de 1985— de la «liberación» de Laos realizada por el Partido Comunista Laosiano (Pathet Lao) nos puede ilustrar un poco sobre la autodramatización de las élites[107]. El desfile mismo fue una versión vientiana, en escala muy reducida y mucho más pobre, de las ceremonias del primero de mayo en la Plaza Roja de Moscú, frente al Kremlin. Semanas antes de la ceremonia, se tomaron medidas para asegurarse de que no habría incidentes. Se impuso el toque de queda, se colgaron estandartes, se remozaron edificios, el recorrido del desfile, cerca del importante santuario budista de That Luang, se volvió a pavimentar, y los que no tenían residencia legal o algún asunto legítimo en la ciudad fueron arrestados. A una modesta, «designada» multitud de cuadros y empleados se le dio pancartas y se le ordenó acudir a las 4 a.m. el día acordado. Igual que en la Plaza Roja, aquí había un estrado donde se colocaron los dignatarios en estricto orden de importancia: el secretario general laosiano, Kaysone, en medio, acompañado por los jefes de estado de Vietnam, Le Duan, y de Kampuchea, Heng Samrin; luego por el principe Soufannouvoung, y así seguían en un orden premeditado todos los líderes laosianos y los enviados de otros países socialistas.

Los primeros en pasar marchando, otra vez de nuevo como en la Plaza Roja, fueron los militares, divididos según las armas; a continuación venía la policía, los obreros laosianos uniformados (para nada los campesinos, qué se cree usted, sólo el ficticio proletariado laosiano), una milicia minoritaria de mujeres, la policía y el ejército en motocicleta —dicho sea

de paso, todos los anteriores usaban guantes blancos. Después venían los consabidos tanques, la artillería y un despliegue aéreo de los pocos *migs* en buen estado de la minúscula fuerza aérea laosiana. Veteranos, exploradores con pañuelos rojos, bailarinas, unidades de la Asociación de Mujeres... y carros alegóricos de cada uno de los ministerios, que cerraban el desfile. A medida que se sucedían, unos detrás de otros, los obligatorios discursos sobre la gloriosa historia del partido, la construcción socialista, los retos por vencer y la solidaridad socialista internacional, la igualmente obligatoria multitud se apoyaba más y más en los palos de sus obligatorias pancartas. No es descabellado suponer que todo el asunto fue un intento de copiar, en las riberas del Mekong, lo que los jefes de partido recordaban haber visto en ceremonias similares de «los altos dignatarios» de Hanoi, Moscú y quizá hasta de Beijing.

Tal vez lo más notable de ese despliegue de cohesión y poder asombroso (al menos para Laos) es que prácticamente nadie vino a verlo excepto los que estaban en el estrado y los que desfilaron frente a él. El espectáculo era de puros actores, sin público. Mejor dicho, los actores eran el público. Era una ceremonia que el partido-estado laosiano organizó para sí mismo. Uno supone que su propósito era darles a entender a los participantes que eran parte legítima de una fraternidad más amplia de estados comunistas, con el control, la disciplina, la determinación y el poder que eso implica. La ceremonia servía para vincularlos con Marx y con Lenin y con los estados marxistas-leninistas de manera muy parecida a como la celebración de cualquier misa sirve para vincular a sus participantes con Cristo, con los apóstoles y con Roma, todo parece indicar que esos vínculos no significaban gran cosa para la población civil de Vientiane, de la cual miles se

habían reunido espontáneamente unos días antes, en el mismo lugar, para celebrar el festival budista más popular del año. Esa multitud, a la que nadie había convocado, fue disuelta antes de que llegara al recinto del templo.

Aunque están lejos de ser ritos vacíos, estas actividades no merecerían nuestra atención si ésta fuera su única forma de manifestarse. Sin embargo, la metáfora del desfile parece haber penetrado en otros aspectos de la vida oficial laosiana como, por ejemplo, en la estructura de la producción agrícola. En un estado marxista digno de ese nombre, es fundamental que las unidades de cultivo sean granjas colectivas o, en su defecto, cooperativas patrocinadas por el estado. En Laos existen ciertos obstáculos: el cultivo del arroz húmedo se ha realizado en granjas bastante pequeñas y para los cultivos en las pendientes se usa el método de la roza y la rotación. Al mismo tiempo que se quejan abiertamente del atraso de la agricultura laosiana y, específicamente, de los campesinos laosianos, los burócratas de baja categoría tienen la presión de demostrar que se están haciendo progresos en la colectivización de la agricultura. En respuesta a esta presión, crean cooperativas agrícolas para el consumo oficial de la misma manera en que Potemkin producía aldeas y campesinos hermosos para Catalina la Grande. Según parece, la organización social agrícola sigue de hecho igual; pero se han creado cooperativas con pura prestidigitación, reforzada por libros de contabilidad, funcionarios y actividades cooperativas, todos falsos. Lo que no está claro es qué tan arriba llega el engaño. Se puede suponer, con cierto grado de seguridad, que tanto los funcionarios menores como los campesinos participan en esa conspiración para darles gusto a los exigentes y posiblemente peligrosos superiores. No obstante, es difícil determinar en qué medida esos superiores aprueban

tales cooperativas fantasmas —para impresionar a sus benefactores extranjeros o porque lo único que se puede hacer son estas cooperativas fantasmas, o por ambas cosas— o en qué medida realmente creen que esos organismos funcionan.

Así pues, tenemos por lo menos dos ritos públicos de dominación que están en casi total oposición con la realidad laosiana. El desfile es el ejemplo más claro. Un desfile de este tipo es, en sí mismo, un cuadro vivo de la disciplina y el control centralizados. Por definición, su lógica supone que existe una inteligencia unificada que, desde el centro, dirige todos los movimientos del «cuerpo» o, quizá de manera más adecuada, un partido leninista de vanguardia que constituye el cerebro pensante de la clase trabajadora. Los líderes ocupan sus lugares en lo alto, a lo largo de su estrado, mientras, bajo su dirección, los subordinados, colocados en orden de prioridad del más al menos importante, marchan en la misma dirección y al unísono, y pasan revista. Toda la escena, como imagen y como demostración de poder, transmite el sentido de unidad y de disciplina bajo una autoridad única y decidida; de una sociedad a la que prácticamente el líder leninista del desfile, con su mera voluntad, hace real. Todo se realiza con esa sublime seriedad típica de la mayoría de los ritos estatales[108]. Cualquier manifestación de desorden, de división, de indisciplina y de informalidad cotidiana se elimina de la escena pública.

El desfile puede ser convincente ideológicamente, al menos para la élite gobernante laosiana. En la medida en que la ideología contiene, entre otros elementos, una imagen de cómo deberían ser las cosas, el desfile es una idealización eficaz de la anhelada relación entre el Comité Central y la sociedad que aquél aspira a dirigir; y, además, llena ese enorme abismo entre la recalcitrante realidad política y social del Laos

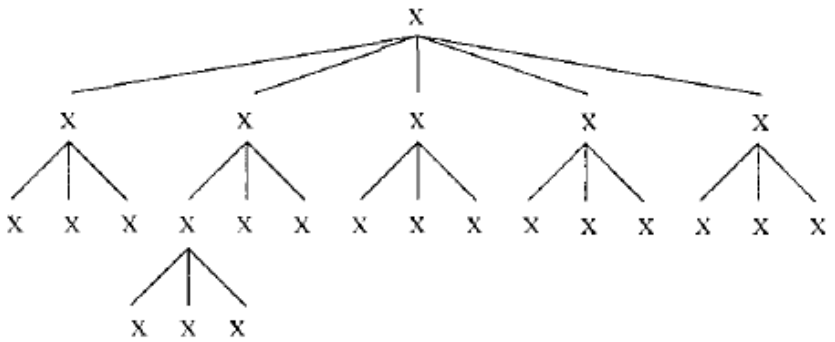
contemporáneo y la promesa de su nueva ideología proletaria, de la misma manera que las cooperativas fantasmas llenan el abismo entre cómo se cultiva en realidad la tierra y cómo debería cultivarse según las fórmulas superiores.

Los desfiles y las procesiones de este tipo son la forma más importante de reuniones *autorizadas* de los subordinarlos. En vez de portarse como un poderoso imán que coloca en línea las partículas de hierro, las élites superiores deciden de qué manera y con qué fin se deben reunir los subordinados. En el simbolismo político de la mayoría de las formas de dominación personal está contenido el presupuesto implícito de que los subordinados se reúnen sólo cuando reciben autorización de sus superiores. Por lo tanto, cualquier reunión *no autorizada*, como veremos, se considera como una amenaza en potencia. Incluso a un simpatizante del Nuevo Ejército Ejemplar, en plena revolución inglesa, le costaba trabajo distinguir al «pueblo» por sí mismo del «pueblo» subordinado: «El pueblo en bulto no es sino un monstruo; una masa grosera, inmanejable, que no sirve para nada; pero helos aquí, a todos juntos, en una vida magnífica [...] Porque un ejército tiene en sí mismo todo el gobierno y las partes de gobierno, la administración de justicia, etcétera [...] en su grado más elevado»[109].

Si nos detenemos en las descripciones oficiales del feudalismo, la esclavitud, la servidumbre, el sistema de castas y esas ubicuas estructuras clientelares de liderazgo descritas por los antropólogos, veremos que todas pretenden fundarse en una red de reciprocidades duales (de dos personas) siempre articuladas verticalmente. De esa manera, se representa al feudalismo como un intercambio de bienes y servicios entre un señor en particular y sus vasallos; se representa la esclavitud como una relación individual entre el amo y el cau-

tivo en la que aparecen, por un lado, la propiedad y el paternalismo y, por el otro, el trabajo y el servicio, y se representa el sistema de castas como una serie de contratos entre socios de diferentes castas para el intercambio ritual y material de bienes y servicios. Esos comentarios altamente parciales —el discurso oficial— sobre la jerarquía se reducen simplemente a suponer, de manera contrafáctica, que los subordinados no están unidos entre sí horizontalmente y que, por lo tanto, si hay que reunirlos, tendrá que hacerlo el señor, el patrón o el amo, *quienes constituyen el único lazo de unión de los subordinados*. Sin la jerarquía ni la autoridad que los incorpora a una unidad, los subordinados no son sino meros átomos carentes de cualquier existencia social. De acuerdo con la imagen que presenta Marx del campesinado francés en El *18 Brumario*, los subordinados no son sino papas en un costal. Así pues, la imagen que el discurso público se hace del orden social de cada una de estas formas de dominación es totalmente jerárquico y se parece al típico diagrama de las relaciones patrón-cliente (véase figura 1). Por supuesto, los grupos dominantes de hecho reconocían tácitamente muchos vínculos horizontales entre los subordinados, además de su común subordinación, por ejemplo, las tradiciones locales, la idenúdad étnica, las prácticas religiosas, el dialecto y otras manifestaciones culturales. Pero éstas quedaban excluidas de la escena oficial, la cual no aceptaba ninguna acción de los subordinados que no tuviera su origen en la voluntad de los superiores. Los ritos oficiales, como los desfiles o las procesiones, las reuniones para recibir instrucciones o para presenciar un castigo, las fiestas autorizadas, y las reuniones más comunes para trabajar, son precisamente el tipo de acción pública colectiva prevista por el discurso oficial[110].

Figura 1



Puesto que este discurso oficial no puede concebir ni da legitimidad a ninguna reunión *pública* no autorizada, es lógico que cualquier actividad de este tipo sea vista con malos ojos. Más aún, normalmente se ve como una amenaza implícita contra la dominación. ¿Qué otra razón pueden tener los subordinados, aparte de su misma subordinación, para reunirse? La suposición de que cualquier reunión de ese tipo, si no se disuelve, puede llevar a la insubordinación no siempre estaba equivocada, ya que la reunión misma se veía como una forma de insubordinación. Para ver las posibilidades de que así fuera, uno sólo tiene que imaginar a un señor feudal contemplando cómo un buen número de sus siervos se acerca, sin que los haya llamado, hacia su finca señorial o cómo una multitud de mendigos (quienes por definición no tienen amo) avanza por el campo o cómo una masa de obreros se reúne cerca de la oficina del director de la fábrica. Lo más probable es que, en esas circunstancias, aquellos que implícitamente se sienten amenazados sustituyan los términos neutrales de *asamblea* y de *reunión* que estoy usando aquí por designaciones ya muy cargadas de sentido, como *turba*. Podríamos pues dar una definición más amplia de *reunión*, para

incluir prácticamente cualquier acto que presuponga una coordinación no autorizada de los subordinados en tanto subordinados. En este sentido, la petición al gobernante o al señor —normalmente para que repare agravios—, por más que se enunciara con mucho respeto, era implícitamente un signo de acción colectiva autónoma de los de abajo y, por lo tanto, era preocupante. Los gobernantes parecen haber concluido que los campesinos deberían exponer sus quejas sólo cuando sus superiores los invitaran a hacerlo, como sucedió en el caso de los *cahiers de doléances* (relaciones de agravios), antes de la reunión de los Estados Generales. En Tokugawa, Japón, presentarle a un gobernante la petición de que reparara algún agravio, dando con ello a entender que los campesinos se podían organizar autónomamente, era un delito que merecía la pena capital. Las tumbas de los dirigentes de pueblos que pagaban esa osadía con sus vidas se convirtieron en lugares de peregrinaje y de veneración popular. Hacer peticiones al zar también era una tradición bien arraigada entre los siervos rusos. Sin embargo, lo que más les preocupaba a los funcionarios del Ministerio de Asuntos Internos no eran las peticiones mismas sino el pretexto que daban para realizar reuniones subversivas. El «que toda una multitud se ausente innecesariamente [de una finca] para venir a presentar una petición contra un *pomeschik* [terrateniente de la pequeña aristocracia]», advertía el ministro, «es ya por sí mismo el comienzo del desorden y de la *volnenie* [rebelión]»[111].

Una manera de minimizar las reuniones clandestinas de los subordinados era prohibirlas. Las plantocracias de Estados Unidos y de las Antillas tenían reglas muy estrictas sobre las circunstancias en que se podían reunir los esclavos. En Estados Unidos, «las reuniones de cinco o más esclavos sin la presencia de un supervisor blanco estaban prohibidas

en todas partes»[112]. No cabe duda de que esa prohibición se violaba constantemente, pero no deja de revelar que un grupo de cinco o más esclavos sin un supervisor blanco se consideraba, sin más, como una amenaza al orden público. Incluso las reuniones autorizadas eran sospechosas y estaban reglamentadas. En 1782, los miembros y los clérigos de una congregación negra de Savannah fueron azotados por reunirse de noche, y sólo los liberaron con la condición de que realizaran el culto entre el amanecer y el crepúsculo. Otros clérigos negros, aunque dieran sermones inofensivos, sólo podían predicar en presencia de uno blanco, el cual debía informar cualquier desviación del cristianismo según lo entendían los amos. Los días de fiesta, que no tenían la rutina del trabajo y que atraían a grandes cantidades de esclavos, siempre eran vigilados. Un observador del sistema de plantaciones señaló: «Los días de fiesta son días de ocio [...] en los cuales los esclavos se reúnen en multitudes alarmantes para bailar, celebrar o divertirse»[113]. Precisamente por ser motivo de esas multitudinarias concurrencias, se trató de controlar los domingos, los funerales, los bailes en los días de fiesta y los carnavales. En las Antillas esto tuvo como resultado, entre otras cosas, la limitación del número de servicios religiosos dominicales a los que podía asistir un esclavo[114]. Por lo tanto, las reuniones de esclavos menos peligrosas eran las fiestas pequeñas y supervisadas en los días de trabajo, a la luz del día. Las más peligrosas eran las más concurridas, clandestinas, lejos de los lugares de trabajo y nocturnas.

Concluir que la preocupación por esas reuniones de los subordinados estaba limitada a los sistemas donde la falta de libertad es impuesta legalmente sería olvidar que las autoridades y los patrones del siglo XIX sentían las mismas preocupaciones en relación con la clase obrera. La situación puede

ser muy diferente, pero la lógica de «atomización» y de vigilancia a principios del siglo XIX en París era muy similar a la de los amos del sur de Estados Unidos:

> La interpretación [de la relación entre la libertad de expresión de los trabajadores y la revolución] era muy simple. Si a los trabajadores se les permitía reunirse, iban a comparar injusticias, a conspirar, a planear y fomentar intrigas revolucionarias. De esa manera, se dictaron leyes como la de 1838 en Francia, que prohibía la discusión pública entre compañeros de trabajo, y se instaló un sistema de espías en la ciudad para informar sobre los sitios —en qué cafés, a qué horas— en que se juntaban las pequeñas moléculas de trabajadores[115].

El café obrero, como los *«hush-arbors»* de los esclavos, se volvió el lugar social por excelencia para el discurso oculto, a pesar de que muy a menudo estaba infiltrado por agentes policiacos. En buena parte la maravillosa sensación de liberación que sintieron los obreros en 1848 provino de esa novedosa posibilidad de decir lo que pensaban públicamente, sin ningún miedo.

Los grupos dominantes no sufren de una forma de paranoia inducida por la ideología cuando consideran las reuniones autónomas de sus subordinados como una amenaza implícita. Hay muchas ra¬ones para creer que ese tipo de reuniones en efecto estimulan la osadía de los subordinados. Cuando, por ejemplo, el *AdDharm*, que predica la solidaridad entre los intocables en el Punjab, organizó por primera vez mitines masivos en los distritos de la región, el efecto fue electrizante, tanto para las castas superiores como para los mismos intocables. Para los observadores de casta superior, era una prueba dramática y alarmante de que los intocables se podían congregar sin el permiso ni la dirección de sus superiores[116]. Por las crónicas del evento se puede ver que el impacto de esos mitines masivos fue en gran medida visual y simbólico[117]. Lo que se dijo no fue tan importante como la asombrosa manifestación de fuerza que fue, para todos los

interesados, el mero hecho de que los intocables se congregaran *simplemente como intocables*. Si podían demostrar esa coordinación, disciplina y fuerza colectiva, ¿qué les impedía convertirlas en instrumentos de lucha colectiva contra la dominación? Los grupos subordinados no dejan de percibir la fuerza semiótica de su poder o la fuerza de su determinación en este tipo de eventos. Jean Comaroff, en su cuidadoso estudio de la iglesia cristiana de Sión entre el pueblo tswana de Sudáfrica, destaca la gran importancia simbólica que tiene para los fieles la multitudinaria celebración anual de la Pascua. El mero hecho de que este movimiento religioso, el más grande entre los negros de Sudáfrica, pueda congregar muchos miles de fieles de todas partes del país es una demostración del poder de las masas tan implícitamente amenazadora para el estado como estimulante para sus fieles negros[118].

Las grandes reuniones autónomas de subordinados representan una amenaza para los dominadores porque estimulan a los inferiores, normalmente desintegrados, a tomarse licencias. Más tarde quisiera examinar la relación entre ese tipo de asamblea y el discurso oculto. Por ahora es suficiente señalar que los subordinados se pueden sentir envalentonados por el hecho mismo de reunirse en masa. Primero está el impacto visual del poder colectivo que una gran asamblea de subordinados produce, tanto en ellos mismos como en sus adversarios. Segundo, una reunión de ese tipo le da a cada participante cierto anonimato o disfraz, reduciendo de esa manera el riesgo de ser identificado personalmente por cualquier acción o palabra que pueda salir del grupo[119]. Finalmente, si algo se dice o se hace que exprese explícitamente un discurso oculto común, la emoción colectiva de afirmarse finalmente en la cara del poder hará más dramático el momento. Hay poder en el número, y es mucho más significati-

vo que la ya desprestigiada sociología que asociaba a las multitudes con la histeria y con la psicopatología de masas[120].

¿Quién asiste a las ceremonias?

> *Lo que yo tenía que hacer era ponerlos [a los esclavos que iban a ser vendidos] en esas situaciones antes de que llegaran los compradores, y yo muchas veces los puse a bailar cuando tenían la cara cubierta de lágrimas.*
>
> William Wells Brown,
> ex-esclavo

Regresemos al desfile, o a la dramatización de la jerarquía y la autoridad vista más o menos desde el ángulo de las élites dominantes: tanto éstas como los subordinados pueden ofrecer una buena actuación, unas de superioridad y otros de sumisión. En el primer caso, no es muy difícil tener una actuación convincente, en la medida en que las élites supuestamente creen en los valores que legitiman sus privilegios. En el segundo caso, sin embargo, no podemos suponer que los subordinados actúan con entusiasmo en ritos que celebran su inferioridad. De hecho, su participación es perfectamente compatible con una actitud de cínico escepticismo. Cualquier combinación de miedo, conveniencia y lo que Marx apropiadamente llamó «la cruda compulsión de las relaciones económicas» —es decir, la necesidad de ganarse el pan— basta para reclutar el elenco necesario para una representación aceptable.

Puede ser que estos ritos no logren convencer a los subordinados de aceptar las condiciones de su subordinación; pero sí son efectivos, creo yo, de otras maneras. Por ejemplo, sirven para demostrar que, se quiera o no, un sistema de domi-

nación es estable, eficaz y duradero. Que sea posible, a través de esos ritos, obligar a los inferiores a manifestar su sumisión les da a entender bastante literalmente que en realidad su única opción es obedecer. Cuando se combina con el castigo ejemplar de algún acto ocasional de rebeldía, el eficaz despliegue de obediencia puede convertirse en una especie de puesta en escena de las relaciones de poder que no se debe confundir con la hegemonía ideológica en el sentido de una aceptación activa. Uno puede maldecir esa dominación —preferiblemente fuera de escena—, pero de cualquier manera tendrá que adaptarse a su dura realidad. En este caso, el efecto de reforzamiento de las relaciones de poder puede ser, desde el punto de vista de la conducta manifestada, casi indistinguible del comportamiento producido por una aceptación voluntaria.

En este punto, se vuelve crucial distinguir entre el discurso público del esclavo y el discurso público del amo. El esclavo sabe más o menos, después de todo, qué tipo de actitudes y de valores están presentes detrás de sus caravanas y reverencias, y también, aunque quizá con menos seguridad, qué oculta la actuación de otros esclavos de su círculo. De lo que no puede tener la misma seguridad es del grado de poder, confianza, unidad y determinación de su amo o de los amos en general. Los ajustes que los esclavos hacen diariamente a su conducta ante la realidad del poder se basan, en parte, en un cálculo sobre la cohesión y la determinación de sus amos. En la medida en que no pueden penetrar ni plenamente ni con seguridad en el discurso oculto de los poderosos, los grupos subordinados se ven obligados a sacar deducciones a partir del texto del poder que se les ofrece en el discurso público. Así pues, los grupos dominantes con toda razón vigilan muy estrechamente el discurso público, para censurar

cualquier signo de división o debilidad que pueda darles mayores posibilidades de éxito a quienes quisieran oponer resistencia o arriesgarse a una declarada rebeldía. Los miembros disidentes de la élite dominante que ignoran el discurso establecido —brahmanes que públicamente rechazan el sistema de la pureza de castas, dueños de plantaciones que hablan en favor de la abolición de la esclavitud— representan, a pesar de su reducido número, un enorme peligro. Su disensión pública —aunque nimia— destruye la naturalización del poder que un frente unido hace posible[121].

Si gran parte del discurso público de la dominación no se propone conquistar la aprobación de los subordinados, sino asombrarlos e intimidarlos para que obedezcan eficaz y permanentemente, ¿qué efecto tiene ese discurso en los grupos dominantes? Puede ser que, en la medida en que representa un intento de persuadir o de adoctrinar a todos, el discurso público tenga como objeto de su atención a los dominadores mismos. ¿El discurso público sería un tipo de autohipnosis de los grupos dominantes para darse ánimos, incrementar su unidad, desplegar su poder y renovar su convicción en la elevada moralidad de sus intenciones? Esta posibilidad no es tan descabellada. A eso se refería Orwell cuando señalaba cómo la imagen del valiente sahib (refractado a través del miedo al ridículo) le dio las agallas para enfrentarse al elefante (véase capítulo 1). Si la autosugestión funciona con los individuos, es posible que también constituya uno de los propósitos de los ritos comunitarios.

Quien sostenga que los esfuerzos ideológicos de las élites gobernantes están dirigidos a convencerá los subordinados de que su subordinación es justa deberá responder a la enorme cantidad de pruebas que muestran el frecuente fracaso de esas intenciones. El catolicismo, por ejemplo, es el candidato

lógico para ser la ideología hegemónica del feudalismo. Pero resulta bastante claro que el catolicismo popular de los campesinos europeos se practicaba e interpretaba no para servir a los intereses dominantes, sino muchas veces para defender sus derechos de propiedad, para criticar las enormes diferencias sociales e incluso para canalizar una especie de ideología milenarista de alcances revolucionarios. Más que una «anestesia general», el catolicismo popular era una provocación que, junto con sus aliados en el bajo clero, ofrecía los fundamentos ideológicos para innumerables rebeliones en contra de la autoridad señorial. Por esta razón, entre otras, Abercrombie y sus colegas han señalado de manera convincente que el efecto ideológico del catolicismo fue más bien ayudar a unir a la clase dominante, a definir sus propósitos y a crear formas de transmisión familiar que evitaran la dispersión de las propiedades[122]. Esta visión de la ideología religiosa concuerda bastante bien con el análisis que hace Max Weber de las doctrinas religiosas en general:

> Este fenómeno universal [la creencia de los privilegiados que su buena fortuna es justa] está arraigado en ciertos moldes psicológicos. Cuando un hombre que es feliz compara su situación con la de otro que no lo es, no se contenta con la existencia de su felicidad, sino que desea algo más, a saber, el derecho a su felicidad, la conciencia de que se ha ganado su buena fortuna en contraste con el infeliz que debió también haberse ganado su infortunio. Lo que las clases privilegiadas buscan en la religión, si buscan algo, es esa confirmación psicológica de legitimidad[123].

De ser una interpretación verosímil de la doctrina religiosa de la élite, este análisis de Weber quizá podría aplicarse a doctrinas más seculares que pretenden explicar desigualdades básicas en el rango y la condición sociales[124]. La importancia para la élite de la ideología dominante y de sus manifestaciones podría sin duda explicar incluso las ceremonias políticas que no están dirigidas al consumo de todos aquéllos ajenos a la élite. Si examinamos los importantes ritos de la

monarquía francesa al principio de la era moderna, resulta claro que, para la época de Luis XIV, gran parte de las ceremonias ya no se realizaba ante ningún público. El rey tampoco hacía ya su entrada en los pueblos para recibir juramentos de fidelidad, ni para confirmar las cédulas reales de dichos pueblos. Ya no había ceremonias en las calles de París, ni en la catedral, ni en la corte. El rey no podía ya provocar el asombro de sus súbditos porque éstos ya no lo veían. Su público se reducía a los cortesanos y criados dentro de Versalles. Lo mismo se podría decir de la corte española del siglo XVII y de la rusa en el XIX[125].

Teorías más complejas sobre la hegemonía ideológica serán el tema del próximo capítulo; por ahora sólo quisiera indicar que esta puesta en escena de la dominación ante sí misma de hecho afecta retóricamente más a los actores protagonistas que a los más numerosos actores menores.

IV. Falsa conciencia: ¿una nueva interpretación?

Por un lado, un espacio socioeconómico conformado por una lucha inmemorial entre «los poderosos» y «los pobres» se presentaba como el campo de constantes victorias de los ricos y de la policía; pero también como el reino de la falsedad (aquí no se dice ninguna verdad, excepto susurrando y entre los campesinos mismos: «Agora a gente sabe, mas nao pode dizer alto»). En este espacio, los fuertes siempre ganan y las palabras siempre engañan.

Michel de Certeau, *La pratique du quotidien*

Como ya vimos, los poderosos consideran de vital importancia mantener las apariencias adecuadas a su forma de dominación. Generalmente, los dominados tienen a su vez buenas razones para contribuir a preservar esas apariencias o, por lo menos, para no contradecirlas abiertamente. Me parece que de estos dos hechos sociales considerados en conjunto se desprenden importantes consecuencias para el análisis de las relaciones de poder. En este capítulo examinaré cómo los conceptos de discurso público y discurso oculto nos pueden ayudar a formarnos una idea más crítica de las distintas discusiones que han surgido en torno a los problemáticos términos de *falsa conciencia* y *hegemonía*. La combinación de una estrategia de adaptación y el diálogo implícito en la mayoría de las relaciones de poder permite que los actores públicos ofrezcan una corriente constante de pruebas que aparentemente confirman la interpretación de que existe una hegemonía ideológica. Tal vez esta interpretación no esté

equivocada, pero trataré de mostrar que es insostenible con las pruebas normalmente aducidas y que, además, por los casos que voy a examinar, existen otras buenas razones para ponerla en duda. Al final, haré un breve análisis de cómo algunas formas de dominación producen ciertos ritos de afirmación, ciertas formas de conflicto público y, finalmente, ciertos modelos de profanación y desafío. A todo lo largo de este capítulo, mi objetivo será aclarar el concepto de dominación evitando la «naturalización» de las relaciones reales de poder y prestando atención a lo que puede quedar escondido por debajo de la superficie.

La interpretación del consentimiento

Por más de tres décadas, gran parte del debate sobre poder e ideología se ha enfocado en la interpretación de la conducta conformista de los menos poderosos (por ejemplo, los ciudadanos comunes y corrientes, los obreros, los campesinos) en situaciones en las que no parece ejercerse ningún tipo de coerción (por ejemplo, violencia, amenazas) que explique dicho conformismo. En otras palabras, ¿por qué la gente da la impresión de someterse cuando parece tener otras opciones? En Estados Unidos, los argumentos sobre las razones de este conformismo se pueden encontrar en la llamada literatura de poder comunitario, basada en estudios locales que demuestran los niveles relativamente escasos de participación política a pesar de existir evidentes desigualdades y un sistema político hasta cierto punto abierto[126]. En Europa continental y en Inglaterra, la discusión se ha realizado en un terreno social más amplio y en términos fundamentalmente neomarxistas, que recurren al concepto gramsciano de *hegemo-*

nía[127]. En este caso, se intenta explicar el relativo conformismo político de la clase obrera occidental, a pesar de la constante presencia provocadora de las desigualdades del capitalismo y de la posibilidad de acceder a los remedios políticos que la democracia parlamentaria podría ofrecer. En otras palabras, ¿por qué una clase subordinada parece aceptar o por lo menos consentir un sistema económico explícitamente opuesto a sus intereses cuando no se está ejerciendo ninguna coerción explícita, ni existe ningún miedo de que se aplique? Debo agregar que todas estas discusiones parten de varios presupuestos y que todos ellos son refutables. Todos ellos presuponen que el grupo subordinado es, de hecho, relativamente conformista, que está en una posición de inferioridad y que no recibe ninguna coerción directa. En beneficio de la discusión, aceptaremos por el momento los tres presupuestos.

Con excepción de la postura pluralista en la discusión sobre el poder comunitario, prácticamente todas las otras posiciones explican ésa anomalía por la existencia de una ideología dominante o hegemónica. En qué consiste exactamente esta ideología, cómo se creó, cómo se difundió y qué consecuencias tiene: todo esto es motivo de intensas discusiones. No obstante, en la mayoría de ellas existe un punto común: aunque no excluye totalmente los intereses de los grupos subordinados, la ideología dominante sí excluye o deforma aspectos de las relaciones sociales que, representadas de manera explícita, resultarían en detrimento de los intereses de las clases dominantes[128]. Toda teoría, en la medida en que al proponerse demostrar la deformación de la realidad social deberá, por definición, atribuirse un conocimiento superior de esa realidad, tendrá que ser una teoría de la falsa conciencia. Para decirlo de manera muy esquemática: creo que exis-

te una versión fuerte y una débil de la falsa conciencia. La primera afirma que la ideología dominante logra sus fines convenciendo a los grupos subordinados de que deben creer activamente en los valores que explican y justifican su propia subordinación. Específicamente en referencia a sistemas de dominación como la servidumbre, la esclavitud y la intangibilidad, en los cuales, incluso en el nivel retórico, apenas intervienen el consentimiento y los derechos civiles, esa teoría fuerte de la mistificación me parece en general insostenible, dada la consistencia de las pruebas en su contra[129]. Por otro lado, la teoría débil se limita a sostener que la ideología dominante, para lograr el sometimiento, convence a los grupos subordinados de que el orden social en el que viven es natural e inevitable. La teoría fuerte supone el consentimiento; la débil se contenta con la resignación. En su expresión más sutil, esta última aparece claramente plausible y, según afirman algunos, cierta por definición. Sin embargo, creo que es fundamentalmente errónea y espero demostrarlo con la suficiente precisión. Antes, la expondré de la manera más convincente posible para que no se crea que mi crítica en realidad no tiene contrincante sólido.

Dentro de las investigaciones sobre el poder de la comunidad, la discusión se da fundamentalmente entre los pluralistas y los antipluralistas. Para los primeros, la ausencia de protestas importantes o de oposición radical en sistemas políticos relativamente abiertos se debe considerar como un signo de satisfacción o, al menos, de insuficiente insatisfacción, que no justificaría el tiempo y los esfuerzos gastados en una movilización política. Los antipluralistas replican que el terreno político está menos abierto de lo que los pluralistas se imaginan y que la vulnerabilidad de los grupos subordinados permite a las élites controlar la vida política y obstaculi-

zar eficazmente la participación. El problema al que los enemigos de la posición antipluralista apuntan inmediatamente es que produce una especie de principio político de Heisenberg. Es decir, si los antipluralistas no pueden descubrir los agravios ocultos —agravios que la élite supuestamente ha logrado proscribir—, ¿cómo vamos a saber entonces si el aparente consentimiento es genuino o producto de la represión? Una élite que hubiera hecho muy bien su «tarea antipluralista» habría eliminado en consecuencia cualquier rastro de las demandas que ha reprimido.

Para tratar de fundamentar la posición antiphiralísta y de aclarar cómo se eliminan de hecho las demandas, John Gaventa propone un tercer nivel de relaciones de poder[130]. El primer nivel es el bien conocido ejercicio explícito de la coerción y de la presión. El segundo es el de la intimidación y lo que Gaventa llama «la regla de las reacciones anticipadas». Este segundo efecto normalmente surge de la experiencia de la subordinación y de la derrota, en la cual los que carecen más o menos de poder deciden no enfrentarse a las élites porque prevén las sanciones que éstas les van a imponer para asegurarse su derrota. En este caso, no hay, en principio, cambio de valores o de quejas, sino más bien un cálculo de probabilidades muy negativas que disuaden de emprender cualquier desafío[131]. El tercer nivel de las relaciones de poder es más sutil y constituye una teoría de la falsa conciencia que es al mismo tiempo fuerte y débil. Gaventa sostiene que el poder que se le confiere a una élite dominante en los dos primeros niveles «le permitirá adquirir más poder para invertirlo en el desarrollo de las imágenes dominantes, de las legitimaciones o creencias sobre [su] poder a través del control, por ejemplo, de los medios de comunicación o de otras instituciones de socialización»[132]. El resultado, según

él, muy bien puede ser una cultura de la derrota y de la no participación, como la que él encontró en su estudio de los valles mineros de los Apalaches. Lo que no está claro es qué tanto de esa «mistificación» que apunta Gaventa cambia realmente los valores y las preferencias (por ejemplo, como lo implica su término «legitimaciones») y qué tanto refuerza la creencia de que el poder de las élites dominantes siempre prevalecerá. Tampoco es muy claro por qué estas inversiones ideológicas deberían ser convincentes para los grupos subordinados más allá de las conclusiones que sacan de su experiencia directa. Gaventa, en todo caso, está a favor tanto de una teoría fuerte de la falsa conciencia como de una teoría débil de la naturalización.

Cuando se trata de entender por qué la clase obrera occidental se ha adaptado, aparentemente, al capitalismo y a las relaciones de desigualdad en la propiedad a pesar de los derechos políticos que tiene para movilizarse, uno se encuentra, de nuevo, con explicaciones fuertes y débiles de la hegemonía ideológica. La versión fuerte subraya el funcionamiento de lo que se ha llamado «los aparatos ideológicos del estado», como las escuelas, la iglesia, los medios de comunicación e incluso las instituciones de la democracia parlamentaria, que, se dice, ejercen un casi monopolio de los medios simbólicos de producción así como los dueños de fábricas pueden monopolizar los medios materiales de producción. Su trabajo ideológico asegura el consentimiento activo de los grupos subordinados al orden social que reproduce su subordinación[133]. En pocas palabras, a esta versión fuerte se le pueden hacer dos graves críticas. La primera: existen pruebas bastante convincentes de que las clases subordinadas bajo el feudalismo, el capitalismo temprano y el capitalismo tardío no fueron incorporadas a nada tan abarcador como lo

pretende esta teoría[134]. La segunda, más demoledora aún: no hay razones para suponer que la aceptación de una versión amplia e idealizada de la ideología dominante evite los conflictos —incluyendo los violentos— y sí existen pruebas de que dicha aceptación de hecho puede provocar enfrentamientos[135].

La teoría débil de la hegemonía no tiene tantas pretensiones en lo que se refiere al control ideológico de las élites dominantes. En esta versión, sin embargo, el logro de la dominación ideológica consiste en definirles a los grupos subordinados lo que es y no es realista, y en conducir ciertas aspiraciones y quejas al terreno de lo imposible, de los sueños inútiles. Persuadiendo a las clases bajas de que su posición, sus oportunidades, sus problemas son inalterables e inevitables, la hegemonía limitada puede producir esa actitud de obediencia sin por ello cambiar los valores del pueblo. Se puede llegar a pensar que, convencido el pueblo de que es imposible hacer algo para mejorar su situación y de que todo seguirá siempre igual, las críticas ociosas y las aspiraciones sin esperanza terminarán desvaneciéndose. En un testimonio comprensivo y penetrante de la cultura de los obreros ingleses, Richard Hoggart logra captar la esencia de esta teoría débil de la mistificación:

> Cuando la gente siente que no puede hacer nada respecto a las causas más importantes de su situación, y lo siente no necesariamente con desesperación, ni con desengaño o resentimiento sino como un hecho puro y simple de la vida, entonces adopta frente a esa situación actitudes que le permiten llevar una vida vivible sin la sensación constante y oprimente de cómo es la situación general. Las actitudes empujan las causas más importantes de la situación hacia el ámbito de las leyes naturales, de lo dado y del ahora, ese material casi implacable en el que se tiene que labrar la vida. Dichas actitudes, que en su aspecto más basto toman la forma de un fatalismo o de una aceptación pura y simple, no llegan a ser trágicas, porque hay en ellas mucho de la imposibilidad de decidir que define al conscripto[136].

En cierto sentido, es simplemente imposible negar que este análisis es totalmente convincente. Quién puede dudar que la situación real de los grupos subordinados a lo largo de su historia ha siempre tenido el aspecto, bastante verosímil, de algo «dado» e inmutable[137]. Si un argumento como éste es plausible en el caso de la clase obrera contemporánea, que cuenta con derechos políticos y conoce los movimientos de tendencia revolucionaria, para no mencionar las revoluciones de verdad, históricamente debería ser aún más cierto, y de manera contundente, para los esclavos, los siervos, los campesinos y los intocables. Sólo como ejemplo, habría que imaginarse la situación de un intocable en la India rural del siglo XVIII. En la experiencia histórica colectiva de su grupo siempre ha habido castas; su casta siempre ha sido despreciada y explotada y, que el intocable sepa, hasta ese momento nadie ha escapado de su casta. A quién puede sorprender entonces que, en esas circunstancias, el sistema de castas y el rango social de uno en ese sistema adquieran la fuerza de una ley natural. No existe un patrón con qué hacer comparaciones para descubrir la insuficiencia del sistema de castas: no hay ningún otro tipo de experiencia o conocimiento que permita hacer menos inevitable el destino de cada uno[138].

Esta versión débil de la teoría de la falsa conciencia, aparentemente convincente, no es por ello incompatible con algún tipo de rechazo o incluso odio contra la dominación vivida. Lo que dice no es que uno ama su condición predestinada; sólo que esa condición está aquí para quedarse, le guste a uno o no. Según mi interpretación, esta mínima noción de dominación ideológica se ha convertido casi en una ortodoxia, una ortodoxia que aparece en todos los análisis del tema. Como lo señala Pierre Bourdieu: «Cada orden establecido tiende a producir (en diferentes grados y con muy dife-

rentes métodos) la *naturalización de su propia arbitrariedad*»[139]. Otras formulaciones sólo varían en los detalles. Así, Anthony Giddens habla de «la naturalización del presente» en la cual se llega a dar por sentadas las estructuras económicas capitalistas[140]. Paul Willis se hace eco de ambos cuando señala que «una de las funciones generales más importantes de la ideología es la manera en que convierte soluciones y resultados culturales inciertos y frágiles en un naturalismo omnipresente»[141]. En muchas ocasiones, sin embargo, se intenta adoptar esta noción más justificable de la hegemonía para, por decirlo así, alimentarla hasta convertirla en una teoría fuerte de la falsa conciencia. Esa transmutación se logra argumentando —y en ocasiones simplemente afirmando— que lo que se concibe como inevitable se vuelve, por eso mismo, justo. De la necesidad se hace virtud. Como lo dice Pierre Bourdieu con tono aforístico: los grupos subordinados se las arreglan «para rechazar lo que de cualquier manera se les niega y para amar lo inevitable»[142].

Barrington Moore convierte esta misma ecuación en algo así como un universal psicológico al decir que «lo que es o les parece a los seres humanos inevitable debe ser también, de algún modo, justo»[143]. La lógica de esta posición no es diferente de la lógica utilizada en los primeros estudios sobre la estructura de la personalidad de los negros norteamericanos[144]. Es el tipo de lógica que dice que el rostro crece para ajustarse a la máscara y que comienza por suponer que los negros necesitan, en una sociedad racista, actuar un papel y estar constantemente regulando su propio comportamiento —sea hombre o mujer— de acuerdo con las normas impuestas por el mundo dominador, es decir, por el mundo blanco. Según esa lógica, es difícil, si no imposible, que un individuo actúe constantemente un papel y tenga a la vez una imagen

de sí mismo diferente del papel que interpreta. Ya que, supuestamente, el individuo no tiene ningún control sobre los papeles que le imponen los poderosos, cualquier integración de la personalidad deberá hacer coincidir al yo con el papel impuesto[145].

Una crítica de la hegemonía y de la falsa conciencia

Muchas objeciones se les pueden hacer a los argumentos en favor de la hegemonía y de la falsa conciencia. Si se toman por separado, muchos de ellos son deficientes; si se toman en conjunto, creo que son desastrosos. Sin embargo, lo que fundamentalmente nos importa es entender cómo el proceso de dominación genera los elementos sociales que parecen confirmar las nociones de hegemonía. Por esta razón, y también porque se pueden encontrar extensas críticas en otros libros, la nuestra será breve e incluso esquemática[146].

Tal vez el problema más importante en relación con el concepto de hegemonía sea el supuesto implícito de que la incorporación ideológica de los grupos subordinados necesariamente reducirá los conflictos sociales. Sin embargo, sabemos que cualquier ideología que pretende ser hegemónica debe, en efecto, hacer promesas a los grupos subordinados explicándoles *por qué* un orden social específico también les conviene. Una vez hechas esas promesas, queda abierta la puerta para los conflictos sociales. ¿Cómo se deben entender esas promesas? ¿Se han cumplido? ¿Se hicieron de buena fe? ¿Quién va a hacer que se respeten? Sin entrar por ahora en detalles, es bastante claro que algunos de los más notables episodios de conflicto violento han ocurrido entre la élite do-

minante y alguna masa de subordinados cuyos objetivos podían, en principio, acomodarse al orden social vigente[147]. La infinidad de quejas formuladas en toda Francia en los *cahiers de doléances*, antes de la revolución, no demuestra un deseo de abolir la servidumbre o la monarquía. Casi todas las peticiones imaginaban un feudalismo reformado en que se corregirían muchos «abusos». Pero la relativa modestia de las demandas no impidió —y hasta se podría decir que ayudó a estimular— las acciones violentas de los campesinos y los *sansculottes* que constituyeron la base social de la revolución misma. Igualmente, lo que sabemos de las peticiones de los comités de fábrica que se formaron espontáneamente en toda la Rusia europea en 1917 no deja ninguna duda de que lo que esos obreros buscaban «era mejorar las condiciones de trabajo, y no cambiarlas», y menos aún socializar los medios de producción[148]. Y a pesar de eso, sus acciones revolucionarias en nombre de fines reformistas, como la jornada de ocho horas, la eliminación del trabajo a destajo, el salario mínimo, la cortesía en la administración, las instalaciones sanitarias y de cocina, dieron una fuerza decisiva a la revolución bolchevique. Muchos otros ejemplos se pueden presentar[149]. El caso es, sencillamente, que las clases subordinadas que se encuentran en la base de lo que nosotros históricamente llamamos movimientos revolucionarios normalmente persiguen metas que corresponden muy bien con su manera de entender la ideología dominante. Los súbditos con «falsa conciencia» son bastante capaces, según parece, de emprender acciones revolucionarias.

Incluso si concediéramos, en beneficio de la discusión, que la hegemonía ideológica, una vez lograda, debe promover el consentimiento de las clases subordinadas, en ese caso sería bastante discutible que dicha hegemonía haya prevalecido

siempre. El problema con las tesis hegemónicas, por lo menos en sus versiones fuertes, propuestas por algunos sucesores de Gramsci, es que resulta difícil explicar cómo se pueden producir cambios sociales desde abajo. Si las élites controlan los fundamentos materiales de la producción, que les permiten extraer conformismo en la praxis, y si también controlan los medios de producción simbólica, que les aseguran la legitimación de su poder y de su control, entonces se ha conseguido un equilibrio que se perpetúa a si mismo y que sólo se puede perturbar mediante ataques del exterior. Como lo señala Willis: «Las teorías estructuralistas de la reproducción presentan a la ideología dominante (en la cual está incluida la cultura) como impenetrable. Todo encaja demasiado bien. La ideología siempre precede y se adelanta a cualquier crítica auténtica. No hay ninguna grieta en la superficie perfectamente lisa de este proceso»[150]. Las formulaciones más enfáticas de estas teorías de la hegemonía simplemente no dejan ningún espacio para los conflictos sociales y la protesta, ni siquiera en las democracias industriales relativamente estables a las cuales pretenden aplicarse y donde de hecho ocurren esos conflictos.

Si el conflicto social es un inconveniente para las teorías de la hegemonía al aplicarlas a las sociedades contemporáneas, en el caso de la historia de las sociedades campesinas, de esclavos y de siervos, es una contradicción patente e insoluble. Si nos limitamos a la Europa campesina de los tres siglos anteriores a la revolución francesa, los defensores de la hegemonía o naturalización enfrentan una multitud de hechos anómalos. Lo más notable de ese período es, sin duda, la frecuencia con que una idea de las posibilidades históricas se apoderó de los campesinos, haciéndolos actuar sin ninguna justificación objetiva, como se demostró trágicamente.

Las miles de rebeliones y de protestas violentas desde la sublevación de Wat Tyler a fines del siglo XIV, pasando por la gran guerra campesina en Alemania, hasta la revolución francesa son una especie de monumento a la tenacidad de las aspiraciones campesinas frente a lo que parece, retrospectivamente, una causa irremediablemente perdida. Como lo señaló Marc Bloch: «Un sistema social se caracteriza no sólo por su estructura interna sino también por las reacciones que produce [...] Para el historiador, cuya tarea consiste sólo en observar y explicar las conexiones entre los fenómenos, las revueltas agrarias son tan consustanciales al régimen señorial como las huelgas, digamos, lo son al capitalismo en gran escala»[151]. En lo que se refiere a la esclavitud en Estados Unidos, donde las posibilidades de éxito de las rebeliones eran aún menores, lo más notable es sin duda que simplemente ocurrieran y que, por cada una que se realizaba, hubiera docenas de otros planes que nunca se llevaron a cabo. Dado que los esclavos estaban dispersos en granjas con relativamente pocos brazos, eran menos de la cuarta parte de la población y había una estrecha vigilancia, el observador no está obligado, para explicar el corto número de rebeliones, a suponer que los esclavos llegaron a considerar justo lo «inevitable»[152].

El fenómeno social, cuya explicación se hace necesaria a partir de todo esto, no es aquel que las teorías de la hegemonía y de la falsa conciencia pretenden justificar, sino su contrario. ¿Por qué con tanta frecuencia han creído y actuado grupos subordinados de este tipo como si sus situaciones no fueran inevitables cuando una interpretación histérica más juiciosa hubiera concluido que sí lo eran? Lo que necesita explicación no es el miasma de poder y esclavitud. Sí necesitamos en cambio entender la *mala lectura* de los grupos su-

bordinados que parecen haber exagerado su propio poder y sus posibilidades de emancipación, y parecen también haber menospreciado el poder desplegado contra ellos. Si el discurso público controlado por la élite tiende a naturalizar la dominación, parece también que una tendencia equilibradora se encarga muchas veces de desnaturalizar la dominación.

Con esta perspectiva histórica en mente, podemos empezar a cuestionar la lógica de la hegemonía y de la naturalización. El intento de convertir una teoría débil de la naturalización en una teoría fuerte de la hegemonía me parece claramente injustificado. Incluso si admitimos el hecho de que, en su historia, los grupos subordinados de siervos, esclavos o intocables frecuentemente ignoraban la existencia de un orden social fundado en principios diferentes, la inevitabilidad de la dominación no necesariamente la vuelve justa o legítima ante sus ojos. En vez de eso, supongamos que la inevitabilidad de la dominación tiene, para un esclavo, aproximadamente el mismo valor que la inevitabilidad de las condiciones meteorológicas para el campesino. Los conceptos de justicia y de legitimidad son simplemente irrelevantes para algo irremediablemente presente, como el clima. En ese sentido, los agricultores tradicionales de hecho intentan *desnaturalizar* incluso las condiciones meteorológicas al personificarlas y al elaborar un repertorio de ritos con el fin de influir en ellas o manipularlas[153]. De nuevo, lo que podríamos suponer como inevitable es colocado en el ámbito de la potencialidad humana. Cuando dichos esfuerzos fracasan, los agricultores tradicionales, como los modernos científicos, tienden a maldecir el clima. Al menos ellos no confunden la inevitabilidad con la justicia.

La teoría débil de la naturalización es mucho más convincente porque no propone nada más allá de la aceptación de

la inevitabilidad. Se equivoca, no obstante, al suponer que la ausencia de un conocimiento concreto de órdenes sociales alternativos produce automáticamente la naturalización del presente, aunque éste sea odioso. Piénsese en dos pequeñas hazañas de la imaginación que, en la historia de los grupos subordinados, muchísimos de sus miembros han realizado. La primera: aunque el siervo, el esclavo y el intocable tengan problemas para imaginar mecanismos distintos de la servidumbre, la esclavitud y el sistema de castas, no les costará trabajo concebir una completa inversión de la distribución vigente de rango social y recompensas. El tema milenario de un mundo al revés, un mundo en el cual los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos, se puede encontrar en casi todas las grandes tradiciones culturales en que se hayan acentuado desigualdades de poder, riqueza y rango social[154]. En cualquier forma que aparezcan, la mayoría de las utopías populares contienen la idea central de esta canción popular vietnamita:

> El hijo del rey se convierte en rey.
> El hijo del guardián de la pagoda sólo sabe barrer con las hojas del banyán.
> Cuando el pueblo se levanta,
> El hijo del rey, derrotado, irá a barrer la pagoda[155].

Estos discursos ocultos colectivos producto de la fantasía de los grupos subordinados no son meros ejercicios abstractos; aparecen incorporados, como lo veremos después, a innumerables prácticas rituales (por ejemplo, el carnaval en los países católicos, la fiesta de Krishna en la India, las Saturnales de la Roma clásica, los festivales acuáticos en la parte budista de Asia sudoriental) y han producido las bases ideológicas de muchas revueltas.

La segunda hazaña histórica de la imaginación popular es la negación del orden social vigente. Sin haber puesto jamás

el pie fuera de una sociedad estratificada, los grupos subordinados pueden, y lo han hecho, imaginar la ausencia de la distinción que les resulta tan costosa. La famosa cancioncilla que viene de la rebelión de campesinos de Inglaterra en 1381: «Cuando Adán rebuscaba en el fondo y Eva se abría / ¿dónde estaba entonces la aristocracia?» imaginaba un mundo sin alta ni pequeña aristocracia. En el siglo xv, los taboritas anticiparon una igualdad radical y la teoría del valor del trabajo: «Príncipes, clérigos y seglares, y condes y caballeros sólo deberían poseer lo que posee el pueblo ordinario, y entonces todos tendrían lo necesario. Llegarán los tiempos en que los príncipes y los señores trabajarán para ganarse su pan»[156]. Antes de limitar estas creencias igualitarias a la tradición judeocristiana con su mito de una sociedad perfecta anterior a la Caída, recuérdese que creencias similares de naturaleza religiosa y secular se pueden encontrar en la mayoría de las sociedades altamente estratificadas, si no en todas. La mayor parte de las creencias utópicas tradicionales puede, de hecho, entenderse como una negación más o menos sistemática del mecanismo vigente de explotación y degradación de las condiciones de vida que experimentan los grupos subordinados. Si el campesinado sufre el acoso de agentes recolectores de impuestos, señores que reclaman cosechas y tributos laborales, sacerdotes que piden diezmos, y si además tiene malas cosechas, lo más probable es que su utopía imaginará una vida sin impuestos, sin tributos y sin diezmos, quizá sin agentes del gobierno, sin señores, sin sacerdotes, y con una naturaleza abundante y generosa. En general, este tipo de pensamiento utópico aparece disfrazado o en forma alegórica, en parte porque su declaración explícita se consideraría revolucionaria. De lo que no cabe duda es que las creencias y expectativas milenaristas han ofrecido

muchas veces, antes de la era moderna, un conjunto importantísimo de ideas detonadoras de grandes rebeliones.

Así pues, si nos remitimos a las pruebas históricas, no existe ninguna razón o casi ninguna para aceptar ni una teoría fuerte ni una teoría débil de la hegemonía. No se pueden atribuir los numerosos obstáculos que se le presentan a la resistencia a una incapacidad de los grupos subordinados para *imaginar* un orden social contrafáctico. Esos grupos sí conciben tanto la inversión como la negación de la dominación que sufren, y, lo que es muy importante, han llegado a actuar con base en esos valores por desesperación y en las escasas ocasiones en que las circunstancias lo han permitido. No sorprende que, dada su posición en lo más bajo de la pirámide, estos grupos tengan un interés de clase en las profecías utópicas, que imaginan un orden social radicalmente diferente al doloroso orden en que viven. En términos concretos, un grabado del siglo XVII que mostraba a un señor sirviéndole una elegante comida a un campesino sentado a la mesa producía, forzosamente, más placer al campesinado que a sus superiores[157]. En el acto de imaginar un orden social contrafáctico, los grupos subordinados no dan la impresión de haberse visto paralizados por el discurso con que las élites pretendían convencerlos de la inutilidad de todos sus esfuerzos por cambiar su situación. Con todo esto no quiero decir, de ninguna manera, que la historia de los campesinos y de los esclavos es la historia de una aventura quijotesca tras otra, ni quiero ignorar los terribles efectos que tenía una insurrección aplastada. Sin embargo, puesto que los levantamientos de esclavos y de campesinos son muy frecuentes y fracasan casi siempre, se puede argumentar con bastante razón que cualquier malinterpretación de la realidad que prevaleciera sería más esperanzadora de lo debido. No deja de

ser notable la tendencia de los grupos subordinados a interpretar los rumores y las noticias ambiguas como anuncios de su inminente liberación (tema del que hablaremos con más detalle en el capítulo 6).

Una raquítica teoría de la hegemonía

En este contexto, ¿qué nos queda entonces de la teoría de la hegemonía? Creo que muy poco. No obstante, sí quisiera proponer en qué condiciones, limitadas y estrictas, pueden los grupos subordinados llegar a aceptar, incluso legitimar, los mecanismos que justifican su subordinación[158]. La hegemonía ideológica en casos de subordinación *involuntaria* tiende a ocurrir, creo yo, sólo si se cumple una de dos condiciones bastante severas. La primera es que haya una fuerte probabilidad de que un buen número de subordinados termine ocupando posiciones de poder. La expectativa de que uno en algún momento estará en la posibilidad de ejercer la dominación que ahora está sufriendo es un fuerte incentivo para legitimar los mecanismos de dominación. Promueve la paciencia y alienta la imitación, y, hecho nada banal, ofrece la promesa de alguna posible venganza, aunque sea contra alguien muy distinto del objeto original del resentimiento. De ser correcta, esta suposición ayudaría a explicar por qué tantos sistemas de dominación estructurados de acuerdo con la edad resultan duraderos. El joven explotado por sus mayores en algún momento llegará a su vez a ser adulto; aquellos que trabajan para otros en tareas degradantes en algún momento tendrán a su vez la oportunidad —siempre que existan posibilidades de ascenso— de que otros realicen ésas tareas para ellos; la nuera en la China tradicional puede tener la espe-

ranza, si da a luz a un varón (!), de convertirse en una suegra dominante[159].

Tal vez la subordinación opresiva e involuntaria se puede también legitimar siempre que los subordinados estén más o menos atomizados y bajo estrecha vigilancia. En este caso, se trata de una abolición total de cualquier ámbito social de relativa libertad discursiva. En otras palabras, se eliminan las condiciones sociales en las cuales se puede producir un discurso oculto. Una sociedad así concebida sería más bien como la versión oficial difundida por el discurso público o por el *panoptikon* de Bentham, en la medida en que la jerarquía determina todas las relaciones sociales y en que la vigilancia es perfecta. Por supuesto, esta fantasía de un perfecto totalitarismo, en la cual no hay vida fuera de las relaciones de dominación, no se acerca en lo absoluto a la situación real de cualquier sociedad en su conjunto. Como dice Foucault: «La soledad es la condición básica de la sumisión total»[160]. Quizá sólo en algunas instituciones penales, campos de «reeducación» y pabellones psiquiátricos se pueda vislumbrar algo de esta situación.

Las técnicas de atomización y de vigilancia se emplearon con cierto éxito en los campos de concentración para prisioneros de guerra en Corea del Norte y en China durante la Guerra de Corea. En relación con nuestro tema, esos campos son muy importantes por los extremos a los que tuvieron que llegar los carceleros para lograr finalmente que los prisioneros aceptaran firmar las confesiones y participar en los programas radiofónicos de propaganda[161]. A los prisioneros se les hacía llegar al extremo agotamiento físico, se les negaba cualquier contacto con el mundo exterior, se les mantenía separados y aislados durante semanas mientras los sometían a un constante interrogatorio. Los inquisidores pasaban de

las cortesías a las amenazas, diciéndole al prisionero que no recibía ninguna carta porque a sus parientes en casa no les importaba lo que a él le sucediera. Sobre todo, los captores se esforzaban por controlar sin descanso cada acto y cada comunicación de los cautivos y por eliminar, mediante el aislamiento o con soplones, cualquier posible solidaridad o relación entre ellos. Las condiciones rigurosas sí produjeron, de hecho, una pequeña cosecha de confesiones y muchos prisioneros manifestaron que de pronto sentían gran afecto por un interrogador que los había tratado despiadadamente. Lo que al parecer sucedió fue que la imposibilidad de validar con otros que compartieran la misma situación sus sentimientos y su cólera —es decir, de crear un discurso oculto fuera de escena, una realidad social diferente— les había permitido a los carceleros ejercer una hegemonía temporal.

Quiero insistir y precisar qué tan rigurosas fueron las condiciones que produjeron esta sumisión. Los carceleros no lograban lo que querían si permitían que los prisioneros se comunicaran entre ellos; por eso tuvieron que concentrarse en la destrucción de cualquier contacto autónomo del grupo subordinado. E incluso así los prisioneros tenían con frecuencia la posibilidad de comunicarse secretamente en las narices de las autoridades. Aprovechando sutilísimos matices lingüísticos que sus carceleros no podían captar, los prisioneros muchas veces se las arreglaban para insertar, en la lectura de una autoacusación o confesión ante otros prisioneros, un indicio de que su actuación era forzada e insincera. El grado de vigilancia y atomización necesario iba de acuerdo con lo que conocemos gracias a la psicología social sobre actos de obediencia a la autoridad que ofenden el criterio moral de quien los realiza. En los famosos experimentos de Stanley Milgram, en los cuales unos voluntarios daban lo que ellos creían que

eran choques eléctricos a sujetos que no respondían correctamente, algunas variaciones mínimas reducían drásticamente el grado de sumisión[162]. Primero, si el experimentador (la figura de autoridad) se salía del cuarto, el sujeto desobedecía y luego mentía al experimentador sobre los choques que él o ella había dado. En otra variante del experimento, al sujeto se le asignaba un compañero, o dos, que se negaban a dar choques cada vez más fuertes. La gran mayoría de los sujetos, aun con un apoyo social tan débil, se rebelaban contra la autoridad del experimentador. Así pues, la sumisión voluntaria en este contexto se evapora cuando se deja de vigilar estrechamente al sujeto y siempre que se le ofrece incluso un mínimo grado de apoyo social para la resistencia de parte de otros en su misma situación[163].

En ciertas circunstancias, entonces, es posible imaginar que incluso una subordinación involuntaria, opresiva, se puede presentar como justa y legítima. Sin embargo, esas circunstancias son tan severas que resultan simplemente inaplicables a las formas de dominación en gran escala de las que nos ocupamos aquí. Los esclavos, los siervos, los campesinos y los intocables han tenido muy pocas esperanzas razonables de ascender o evadirse de su condición. Al mismo tiempo, siempre han llevado una especie de vida aparte en las barracas de esclavos, en las aldeas, en los hogares y en las actividades religiosas y rituales. No ha sido posible, ni deseable, destruir completamente la vida social autónoma de los grupos subordinados, que es fundamental para la producción de un discurso oculto. Las grandes formas históricas de dominación no sólo generan resentimientos, despojos y humillaciones que les dan a los subordinados, por decirlo así, algo de qué hablar; también son incapaces de impedir la creación

de un espacio social independiente en el cual los subordinados pueden hablar con relativa seguridad.

La producción social de apariencias hegemónicas

Si buena parte de esta crítica a las teorías de la hegemonía es válida, estamos entonces obligados a encontrar otra razón, que no sea la internalización de la ideología dominante de los grupos subordinados, para explicar el consentimiento y la sumisión. Existe, sin duda, una multitud de factores que podrían explicar por qué una forma de dominación persiste a pesar del fracaso de las élites en la incorporación ideológica de los más desfavorecidos. Para mencionar sólo algunos: los grupos subordinados pueden estar divididos geográfica y culturalmente; pueden considerar que resistir abiertamente es una temeridad absurda ante la severidad de una posible represalia; su lucha cotidiana de subsistencia y el estado de vigilancia que conlleva esa lucha cancela cualquier posibilidad de oposición directa, o pueden estar desengañados de anteriores fracasos.

Pero falta explicar por qué los sociólogos y los historiadores han seguido sintiendo, a pesar de todo, tanta atracción intelectual por las teorías de la hegemonía y de la incorporación ideológica. En este contexto, debemos recordar que las teorías de la incorporación ideológica han seducido por igual a la sociología tradicional y a los seguidores neomarxistas de Gramsci. En el mundo estructural-funcional de la sociología parsoniana, los grupos subordinados aceptaban naturalmente los principios normativos que están en la base del orden social y sin los cuales ninguna sociedad puede subsistir. En la crítica neomarxista también se supone que los grupos su-

bordinados han internalizado las normas dominantes, pero, en este caso, se considera que dichas normas constituyen una falsa imagen de sus intereses objetivos. En cada caso, la incorporación ideológica produce estabilidad social; en el primero la estabilidad es encomiable, mientras que en el segundo se trata de una estabilidad que permite la perpetuación de la explotación fundada en la división de clases[164].

La razón más obvia de por qué los conceptos de incorporación ideológica encuentran tanta resonancia en las investigaciones históricas es, simplemente, que la dominación, como lo hemos visto, produce un discurso oficial que ofrece pruebas convincentes de complicidad voluntaria, incluso entusiasta. En circunstancias normales, los subordinados tienen interés en evitar cualquier manifestación *explícita* de insubordinación. Ellos también, por supuesto, tienen siempre un interés práctico en la resistencia: en minimizar las exacciones, el trabajo y las humillaciones que reciben. La reconciliación de estos dos objetivos, que parecen ir en sentido contrario, se logra en general insistiendo justamente en aquellas formas de resistencia que evitan una confrontación abierta con las estructuras de autoridad. De esa manera, el campesinado, en beneficio de la seguridad y el éxito, ha preferido históricamente ocultar su resistencia. Si es cuestión del control de la tierra, los campesinos prefieren realizar ocupaciones parciales que invadirlas de manera desafiante. Si es cuestión de impuestos, prefieren la evasión en vez de una huelga de pagos. Si es cuestión de los derechos sobre el producto de la tierra, prefieren la caza furtiva o el hurto a la apropiación directa. Sólo cuando fracasan las medidas menos drásticas, cuando la subsistencia se encuentra amenazada o cuando hay signos de que puede atacar con relativa seguridad, el campesinado se atreve a seguir el camino del desafío

abierto y colectivo. Por esta razón, el discurso oficial entre el dominante y el subordinado está lleno de fórmulas de servilismo, de eufemismos y de indiscutidas pretensiones de estatus y de legitimidad. En la escena, parecerá que los siervos o los esclavos son cómplices en la representación del consentimiento y la unanimidad. El espectáculo de afirmaciones discursivas de los de abajo dará la impresión de que la hegemonía ideológica está firmemente asentada. El discurso oficial de las relaciones de poder *es* una esfera en la cual el poder parece naturalizado, porque las élites ejercen su influencia para conseguir precisamente eso y porque normalmente es útil a los intereses inmediatos de los subordinados evitar el desenmascaramiento de estas apariencias.

El «discurso oficial» como hecho social presenta enormes dificultades a la investigación histórica y contemporánea de los grupos subordinados. Salvo en el caso de una verdadera rebelión, el discurso oficial ocupa la mayor parte de los actos públicos, y por lo tanto la mayor parte de los archivos. E incluso en las ocasiones en que los grupos subordinados se hacen presentes, sus motivos y su conducta estará mediatizada por la interpretación de las élites dominantes. Cuando el grupo subordinado es casi completamente analfabeta, el problema se hace más grave. La dificultad, sin embargo, no consiste sólo en el hecho ordinario de que únicamente existan testimonios de las actividades de las élites, conservados por las élites de tal manera que reflejen su posición y su clase; la dificultad más profunda se debe a los decididos esfuerzos de los subordinados para ocultar aquellas actividades y opiniones suyas que podrían causarles problemas. Sabemos relativamente poco de cuánto ganado, grano y abarrotes hurtaban los esclavos de los Estados Unidos. Que lo lograran hacer impunemente, significa que los amos apenas se daban cuen-

ta, aunque sin duda sabrían que había faltantes. Por supuesto, sabemos todavía menos de lo que los esclavos comentaban entre ellos sobre esta reapropiación de productos de sus amos. En general, lo que ha llegado hasta nosotros ha sido, significativamente, gracias a ex-esclavos que se habían escapado de esa forma de subordinación, por ejemplo, las narraciones de negros que lograron fugarse al Norte o a Canadá y los testimonios recogidos después de la emancipación. El objetivo de los esclavos y de otros grupos subordinados, cuando realizan su resistencia ideológica y material, es precisamente evitar que los descubran. En la medida en que esas actividades consiguen su objetivo, no quedan registradas en los archivos. En este sentido, los grupos subordinados se hacen cómplices del proyecto de higienizar el discurso oficial, porque es una manera de borrar sus huellas. Los actos de desesperación, de rebelión y de desafío nos pueden ofrecer una especie de ventana hacia el discurso oculto; pero, si no hay crisis, sólo tenemos la posibilidad de ver a los grupos subordinados cuando se están portando lo mejor posible. Entonces, detectar la resistencia de los esclavos en circunstancias «normales» sería más bien como detectar el paso de partículas subatómicas en una cámara de gases. Sólo las huellas de la resistencia —por ejemplo, tanto maíz faltante— serían visibles.

Piénsese, por ejemplo, en las dificultades que halló Christopher Hill para establecer los antecedentes sociales y religiosos de las ideas radicales asociadas con los *levellers* durante la Guerra Civil inglesa[165]. Está perfectamente claro, por supuesto, que el evangelio social de los *levellers* (igualitarios) no se inventó repentinamente en 1640; pero una cosa muy distinta es rastrear sus orígenes. El lugar más obvio para buscar son las opiniones religiosas asociadas con los *lo-*

llards. La investigación del movimiento de los *lollards*, sin embargo, se complica enormemente por el hecho de que quienes sostenían opiniones religiosas tan heterodoxas eran considerados, con mucha razón, peligrosos para el orden establecido. Como lo señala Hill: «Por definición, quienes pensaban así se guardaban mucho de dejar huellas»[166]. El movimiento de los *lollards* era, dadas las circunstancias, una secta fugitiva y clandestina que no tenía posibilidades de imponer una ortodoxia a sus seguidores. Algo de ella se puede vislumbrar en testimonios de prédicas ilegales, casos dispersos de anticlericalismo y algunas lecturas radicalmente democráticas de las Escrituras, de las que se hicieron eco posteriormente los baptistas y los cuáqueros. Sabemos que predicaban el rechazo a la «reverencia de sombrero» y a los títulos honoríficos; que creían, ya desde el siglo XV, en la confesión directa con Dios y en la abolición de los diezmos para todos aquéllos más pobres que el cura, y que, como los familistas, los oradores populares y los *levellers*, predicaban en las tabernas o al aire libre. Donde más prosperaron fue en las áreas donde había menos vigilancia: las áreas de pastoreo, los pantanos y los bosques con pocos terratenientes o clérigos. Y, al igual que los familistas después de ellos, tendían a negar que sostenían opiniones heterodoxas. Hill dice: «Esa actitud poco heroica estaba relacionada con la poca simpatía que sentían por todas las iglesias organizadas, fueran protestantes o católicas. Su rechazo del martirio ayudó, sin duda, a que sobrevivieran sus creencias, pero incrementó la dificultad de los historiadores para identificar con seguridad los grupos heréticos»[167]. Lo que menos querían los *lollards* o los familistas, en esa época, era oponerse abiertamente y distinguirse. De hecho, es significativo que el interés por el movimiento de los *lollards* proviene, en este caso, de la explo-

sión pública, abierta, de la heterodoxia radical, que caracterizó los inicios de la Guerra Civil inglesa en 1640. La historia subterránea de ese movimiento se volvió asunto de importancia histórica porque sus ideas, en la movilización política y en el vacío político de la Guerra Civil, pudieron finalmente encontrar una salida. Es posible imaginar que, sin esos momentos especiales que arrojan una luz retrospectiva sobre un discurso previamente oculto, gran parte de la historia exterior a la escena de los grupos subordinados estaría definitivamente perdida u oscurecida.

Se podría hacer una investigación histórica paralela sobre la simulación desplegada por los grupos subordinados para ocultar sus prácticas de resistencia. En la región malaya, donde he hecho trabajo de campo, los cultivadores de arroz nunca han aceptado de buena gana el pago del diezmo islámico oficial[168]. Éste se recoge de manera poco equitativa y muy corrupta. Los ingresos se envían a la capital de la provincia y ningún pobre del pueblo ha recibido nunca ninguna ayuda caritativa de las autoridades religiosas. Sin mucho ruido y masivamente, el campesinado malayo ha logrado casi desmantelar el sistema del diezmo, de tal manera que sólo se paga el 15 por ciento de lo que se debería dar. No ha habido motines contra el diezmo, ni manifestaciones, ni protestas, sólo una paciente y eficaz labor de evasión por multitud de maneras: declaraciones fraudulentas sobre la cantidad de tierra cultivada, omisiones en la declaración de tierras, recortes a la cantidad debida y entrega de arroz echado a perder por la humedad o mezclado con piedras y lodo para aumentar su peso. Por razones políticas muy complicadas, cuyos detalles no nos importan en este momento, ni las autoridades religiosas, ni el partido gobernante desean llamar la atención sobre ese desafío silencioso y eficaz. Hacerlo significaría, entre

otras cosas, exponer la debilidad de la autoridad del gobierno en el campo y quizá estimular otros actos de insubordinación[169]. La actitud moderada que ambos antagonistas adoptaron constituye una especie de conspiración común para mantener el conflicto fuera del ámbito público. Alguien que, dentro de unas cuantas décadas, examine los periódicos, los discursos y los documentos públicos de esta época encontrará pocas huellas, o ninguna, de dicho conflicto.

Así pues, el atractivo de las teorías de la hegemonía y de la falsa conciencia depende en gran medida de las apariencias estratégicas que tanto las élites como los subordinados normalmente introducen en el discurso público. Para los subordinados, la necesidad de protegerse congraciándose con los dominadores[170], una vez que son objeto de escrutinio desde arriba, asegura que el *lollard* se pueda transformar en un creyente ortodoxo, que el cazador furtivo se vuelva un individuo pacífico y respetuoso de la propiedad de la pequeña aristocracia y que el defraudador de diezmos se convierta en un campesino ansioso de cumplir con sus obligaciones. Entre más fuerte sea el poder que se ejerce sobre él y más estrecha sea la vigilancia, más incentivos tendrá el subordinado para dar la impresión de que es obediente, sumiso, respetuoso. De esa misma manera, sabemos que la obediencia obtenida en circunstancias tan rigurosas muy probablemente no sería una guía válida para recuperar las opiniones que se tienen fuera de escena. Como lo hemos visto, las élites también pueden tener sus propias y urgentes razones para preservar una fachada pública de unidad, de obediencia voluntaria y de respeto. A menos que podamos penetrar en el discurso oficial de los subordinados y de las élites por igual, la lectura de los testimonios sociales representará casi siempre una confirmación del *statu quo* en términos hegemónicos. Así como

los subordinados no se dejan engañar por su propia actuación, de esa misma manera los investigadores e historiadores sociales no tienen, por supuesto, por qué considerarla como una actuación realizada necesariamente de buena fe.

Interrogar al poder o el valor de uso de la hegemonía

Basándonos en mi lectura de las pruebas, tenemos que invertir, por lo menos en un sentido, el análisis de la hegemonía de Gramsci. En la formulación original de Gramsci, que ha servido de guía a la mayoría de los posteriores análisis neomarxistas de la ideología, la hegemonía funciona principalmente en el nivel del pensamiento, opuesto al de la acción. El problema, que el partido político y su intelligentsia esperan resolver, es que la clase obrera en el sistema capitalista está empeñada en una lucha concreta de consecuencias revolucionarias, pero que, a causa de encontrarse prisionera del pensamiento social hegemónico, es incapaz de sacar conclusiones revolucionarias de sus actos. Gramsci sostiene que es esta conciencia dominada la que le ha impedido a la clase trabajadora llegar a las consecuencias radicales inherentes a gran parte de sus acciones.

> El hombre-masa actuante tiene una actividad práctica, pero no tiene una conciencia teórica de esa actividad práctica [...] Su conciencia teórica puede ciertamente estar históricamente en oposición a su actividad. Uno puede casi decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una que está implícita en su actividad y que en realidad lo une con sus compañeros trabajadores en la transformación práctica del mundo real, y otra, superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y absorbido acríticamente. Pero esta concepción verbal no carece de consecuencias [...] el estado contradictorio de conciencia [a menudo] no permite ninguna acción, ninguna decisión ni ninguna elección, y produce una condición de pasividad moral y política[171].

Nosotros, sin embargo, hemos explorado algo de la capacidad imaginativa con que los grupos subordinados invierten o niegan las ideologías dominantes. Es tan común este mecanismo que se puede considerar una parte esencial del instrumental religioso-político de los grupos históricamente desvalidos. Por lo tanto, si el resto de las circunstancias es similar, resulta más exacto concebir a las clases subordinadas como *menos* limitadas en el nivel del pensamiento y de la ideología, puesto que pueden en espacios recluidos hablar con relativa seguridad, y *más* limitadas en el nivel de la acción y las luchas políticas, donde el diario ejercicio del poder reduce drásticamente sus opciones. Para decirlo de un modo burdo: normalmente sería un suicidio que los siervos se propusieran asesinar a sus amos y abolir el régimen señorial, pero, en cambio, tienen la posibilidad de imaginar y de hablar sobre ese tipo de deseos siempre que guarden la debida discreción.

Un escéptico podría replicar que mi crítica de Gramsci se aplica sólo a aquellos momentos en que las relaciones de poder prácticamente excluyen las formas abiertas de resistencia y de protesta. Sólo en esas circunstancias las limitaciones impuestas a los actos son tan severas que se producen apariencias casi hegemónicas. Por supuesto —podría insistir el escéptico—, en momentos de conflicto político declarado los grupos subordinados se pueden quitar la máscara de obediencia y respeto, o al menos descubrirse el rostro considerablemente. Éste sería, sin duda, el punto donde habría que buscar la falsa conciencia. Pero si cuando están protestando activamente los grupos subordinados siguen manteniendo la mayor parte de la ideología dominante, entonces podemos deducir con bastante seguridad el efecto de una ideología hegemónica.

Es cierto que, muy raras veces, las protestas y los conflictos abiertos de los grupos subordinados han tenido formas ideológicas verdaderamente radicales. Este hecho innegable ha servido para sostener una versión débil de la teoría de la hegemonía. En Barrington Moore podemos encontrar esta convincente formulación:

> Una de las tareas fundamentales a las que se enfrenta cualquier grupo oprimido es la de socavar o derrumbar la justificación del estrato dominante. Estas críticas pueden presentarse como intentos de demostrar que el estrato dominante no realiza las tareas que pretende estar realizando y que por lo tanto viola el contrato social. Pero una forma mucho más común es la critica a un individuo en particular que no cumple con el contrato social. Esta crítica deja intactas las funciones básicas del estrato dominante. Sólo las formas más radicales han planteado el problema de si los reyes, los capitalistas, los sacerdotes, los generales, los burócratas, etcétera, tienen en principio alguna utilidad social[172].

Implícitamente, Moore nos pide que imaginemos un radicalismo gradual en la impugnación del poder. El paso menos radical sería criticar a los miembros del estrato dominante por haber violado las reglas con las cuales pretenden gobernar; el siguiente paso sería acusar al estrato en su conjunto de no respetar los principios de su gobierno, y el más radical consistiría en repudiar los principios mismos con los que el estrato dominante justifica su poder. La crítica de prácticamente cualquier forma de dominación se podría analizar de esta manera. Una cosa es sostener que *éste* rey no es tan benéfico como sus predecesores; otra, sostener que los reyes en general no cumplen con sus promesas de beneficios para el pueblo, y, otra muy distinta, repudiar todas las formas de monarquía como inadmisibles.

Considerando que se trata de una manera entre muchas de determinar qué tan profundamente penetra una crítica concreta en una forma de dominación, este esquema tiene sin duda varias ventajas. Mi objeción se refiere más bien al

uso de este criterio para deducir el grado de dominación ideológica que prevalece en una situación específica. Según yo, que una crítica social sea ideológicamente limitada no basta para justificar la conclusión de que la ideología hegemónica le impide al grupo que la hace formular conscientemente una crítica más radical. Considerar a los esclavos, los siervos, los campesinos, los intocables y otros grupos subordinados como éticamente sumisos sólo porque sus protestas y sus argumentos respetan las formas de decoro de la clase dominante a la que están desafiando sería un error analítico muy serio.

La realidad es que las representaciones públicas de las exigencias de los grupos subordinados tienen casi siempre, *incluso en situaciones de conflicto*, una dimensión estratégica o dialógica que influye en la forma que toman. Sin llegar a la declaración explícita de guerra que a veces encontramos durante una crisis revolucionaría, la mayoría de las protestas y desafíos —incluso los muy violentos— se presentan con la expectativa realista de que los elementos centrales de las formas de dominación quedarán intactos. Mientras dura esa expectativa, es imposible saber sólo por el discurso público qué tanto el recurso a los valores hegemónicos es prudencia y formulismo, y qué tanto es sumisión ética.

Visto desde casi cualquier situación de desigualdad, es bastante claro el elemento potencialmente estratégico en los casos en que se recurre a los valores hegemónicos. Para tomar un ejemplo banal: imaginemos a alguien que solicita a sus superiores en una compañía capitalista un aumento de sueldo o que reclama no haber recibido el aumento que otros recibieron. En la medida en que él esté anticipando permanecer dentro de los límites de la estructura de autoridad, tendrá forzosamente que presentar su caso de acuerdo con los

intereses institucionales de sus superiores. Puede, de hecho, desear un aumento para, digamos, comprarse un carro nuevo, alimentar su adicción al juego o apoyar a un grupo político marginal, y sentir que se merece el aumento por haber encubierto fielmente los errores de su jefe, y hasta puede usar esos argumentos con su familia y sus amigos más cercanos. Pero nada de eso podría ocupar un espacio legítimo en el discurso oficial. Por lo tanto, él probablemente subrayará su leal y efectiva contribución al éxito institucional de la compañía en el pasado y sus posibles contribuciones en el futuro. La estrategia le pide mirar siempre a los intereses superiores, porque generalmente, si no lo hace, no será atendido. Ese recurso puede ser, por supuesto, totalmente sincero, pero si nos basamos sólo en el discurso oficial es imposible juzgar su sinceridad.

Así pues, el poder de las élites dominantes normalmente produce —en el discurso público— un flujo constante de manifestaciones de obediencia, respeto, reverencia, admiración, aprecio e incluso adoración que reafirma el convencimiento de esas élites de que sus protestas de legitimidad son en verdad refrendadas por las evidencias sociales que tienen ante los ojos. Por eso, la clásica afirmación de que «nuestros (siervos, esclavos, intocables) nos aman» es normalmente más ingenua de lo que los críticos de la dominación son capaces de aceptar. Gracias a una alquimia social que no es, después de todo, tan misteriosa, la escoria de la dominación produce afirmaciones públicas discursivas que *parecen* transformarla en el oro de una sumisión deseada e incluso entusiasta.

La mayoría de los actos de los de abajo, incluso cuando son protestas, respetarán en buena medida —implícita o explícitamente— las «reglas», incluso si su objetivo es socavarlas. Aparte del homenaje al discurso oficial implícito en la

invocación de dichas reglas, éstas con frecuencia se ven como parte de la costumbre y como meras fórmulas, sin ninguna repercusión en la interioridad del individuo. Dirigidas directamente a los reyes franceses, las *lettres de cachet* —en su mayoría quejas por injusticias personales que se esperaba que el monarca corrigiera— usan con profusión un lenguaje grandilocuente. La gente conocía las fórmulas y podía contratar a un notario para que disimulara la parte esencial de la queja bajo los eufemismos apropiados, que enfatizaban la grandeza y la generosidad de la Corona y la humildad y lealtad del súbdito demandante. Como lo señala Foucault: esas fórmulas «permitían a los pordioseros, a los pobres o simplemente a los mediocres aparecer en un extraño teatro donde ellos asumían poses, declamaban y hablaban con grandilocuencia, donde se disfrazaban con paños drapeados sin los cuales no serían escuchados en la escena del poder»[173]. Este «extraño teatro» al que se refiere Foucault se desplegaba no sólo para conseguir una audiencia, sino también como un valioso recurso político en los conflictos e incluso en las rebeliones. Ejemplos tomados de una cárcel civil y de demandas y revueltas campesinas pueden mostrar cómo el poder eufemizado sirve de fundamento a las peticiones de los de abajo.

En su cuidadosa descripción de las estrategias públicas usadas por los presos de una cárcel noruega relativamente progresista, Thomas Malhiesen analiza cómo se ingenian para promover sus intereses por encima de los intereses de los guardias y de la administración de la cárcel[174]. Para nuestros fines, importa poco si los presos ven la institución con cinismo o si aceptan su legitimidad. Ambas posibilidades concuerdan con su conducta, dado que su perspectiva estratégica es que deberán seguir tratando con las autoridades de

la prisión, de una u otra forma. Carentes de opciones revolucionarias realistas y, por definición, escasos de recursos políticos, los presos se ingenian, no obstante, para luchar eficazmente con las autoridades de la institución usando para su propio beneficio la ideología hegemónica. Lo que los prisioneros resienten más de la vida cotidiana en la prisión es su impotencia ante la distribución aparentemente caprichosa e impredecible de los privilegios y castigos. En sus tenaces intentos de domesticar el poder organizado contra ellos y volverlo predecible y manipulable, siguen una estrategia a la que Mathiesen describe como «censuridad», que consiste en insistir en que se cumplan las reglas establecidas por los mismos gobernantes de ese diminuto reino y en afirmar que esos gobernantes han violado las reglas con las que justifican su autoridad. Los presos insisten constantemente en la necesidad de aclarar los procedimientos, los criterios y las condiciones que determinarán el otorgamiento de privilegios (por ejemplo, asignación en una crujía de mínima seguridad, buenos trabajos, permisos de salida). Están a favor de usar la antigüedad como criterio principal, en la medida en que funcionaría automática y mecánicamente. La sociedad de la que proceden ha establecido como valores la obediencia de la ley y la igualdad mecánica ante ésta, y ellos los usan hábilmente en su argumentación. Su conducta, en ese sentido, es moralista: es el personal de la cárcel el que se ha desviado de las normas legítimas, no ellos. El principio de indeterminación radical vuelve de nuevo a prevalecer. Es casi imposible saber, a través del discurso oficial, en qué medida el argumento de los presos es estratégico en el sentido de ser una manipulación consciente de las normas vigentes. En todo caso, las autoridades de la prisión serían las últimas en saberlo.

El personal administrativo y los guardianes han intentado, con poco éxito, resistir la lógica del argumento de los presos. Está claro que su poder reside en utilizar al máximo la discrecionalidad en el otorgamiento de beneficios y en la imposición de la disciplina. Es casi su única manera de obtener la obediencia de una población a la que ya se han negado las libertades básicas. Si se elimina esa discrecionalidad, su control social se esfuma, y al defender una mayor amplitud de acción, recurren a la «ideología del trato», que consiste en adaptar su conducta a las necesidades individuales de cada preso. Para éste, eso simplemente significa que los guardias pueden castigarlo por sus malos modos o por su ropa descuidada. Tenemos aquí, entonces, una ilustración muy útil de cómo un conjunto de reglas formales o ideológicas ayuda a constituir los ejercicios del poder y los conflictos que se producen con enorme facilidad en su dominio. La flexibilidad de cualquier ideología con pretensiones hegemónicas, que debe, por definición, pretender servir los intereses reales de los subordinados, proporciona a los antagonistas recursos políticos bajo la forma de los derechos políticos que esa ideología legitima[175]. Crea o no en las reglas, sólo un tonto dejaría de ver que se puede beneficiar desplegando esos recursos ideológicos tan accesibles.

El uso de la ideología de las capas dominantes no impide, de ninguna manera, los enfrentamientos violentos de intereses; ese uso, de hecho, se podría ver como una justificación muy común de la violencia. Las peticiones campesinas a los daimyos (barones feudales) en el Japón de Tokugawa eran con frecuencia preludio de motines e insurrecciones. A pesar de que se castigaban las peticiones con la pena capital, los jefes de los pueblos ocasionalmente utilizaban este dramático recurso y, cuando lo hacían, siempre se expresaban en térmi-

nos respetuosos, aludiendo a la «misericordia del señor», para que les redujera los impuestos, e invocando la tradición de «benevolencia social de sus superiores»[176]. Con frecuencia se considera este tipo de expresiones —incluso cuando son el preludio de una insurrección— particularmente reveladoras de la verdadera visión del mundo que tienen los campesinos, en la que coexisten «los señores benevolentes» y los «honorables campesinos»; pero, en realidad, estamos ante un diálogo con el poder donde la función de la estrategia puede ser más o menos importante. Sin embargo, una cosa es clara: al utilizar fórmulas que no se salen del discurso oficial respetuoso, el campesinado puede reducir de alguna manera el riesgo mortal que acarrea el acto desesperado de la petición. En medio de una provocación colectiva cargada de amenazas implícitas, los campesinos intentan ceder el terreno simbólico decisivo a los valores oficiales, implicando con ello que los señores pueden estar seguros de su consentimiento y lealtad sólo si corresponden entendiendo el contrato social jerárquico. Todos los interesados saben, sin duda, que la demanda contiene una amenaza, como casi todas de hecho, pero el documento principia invocando las realidades jerárquicas que el campesinado dice aceptar como algo dado.

La insistencia colectiva, a través de las demandas, en los «derechos» que los grupos subordinados sienten que les corresponden incluye un «o si no...» implícito y deja a la imaginación del señor las precisas consecuencias que acarrearía su negativa. Si se pudiera hablar de la autodisciplina con que una aristocracia mantiene su fidelidad a su propio código de valores, aun si esa fidelidad es dolorosa, como una forma de *noblesse oblige*, podríamos hablar de la insistencia campesina en que la élite sea fiel a su propia idea del contrato social como una forma de *paysans obligent*. Las peticiones menciona-

das generalmente hablan de los sufrimientos, de la desesperación, de la paciencia puesta a prueba de los fieles campesinos ante la imposición de impuestos, la leva, etcétera y, como lo observó muy bien un historiador francés del siglo XVII, «el que le habla con desesperación a su soberano lo está amenazando»[177]. Una petición desesperada tenderá, por lo tanto, a mezclar dos elementos contradictorios: una amenaza implícita de violencia y un tono respetuoso en la manera ele hablar. Siempre es muy difícil distinguir qué tanto de esa obediencia es simplemente una fórmula para dirigirse a las élites —con nulo significado más allá de eso— y qué tanto es un intento consciente de ganar terreno negando públicamente cualquier intención de desafiar los principios básicos de la jerarquía y de la autoridad. Sabemos, por ejemplo, gracias a la reconstrucción que hace Le Roy Ladurie del levantamiento ocurrido en Romans en 1580, que se había creado una atmósfera de insurrección entre los artesanos y los campesinos desde principios de 1579. Y así cuando la reina madre Catalina, de visita en el pueblo, le preguntó a Paumier por qué estaba en contra del rey, se dice que él respondió: «*Yo soy el siervo del rey*, pero el pueblo me ha elegido para salvar a los pobres que están oprimidos por la tiranía de la guerra, y para insistir *humildemente* en las *justas protestas* contenidas en su Cahier»[178]. Puesto que no había llegado el momento para la rebelión declarada, es posible que Paumier eligiera hablar con prudencia. Es también posible que utilizara expresiones de respeto sin pensarlo, de la misma manera que en las cartas de negocios de ahora se usan fórmulas de saludo y de despedida. Hay, sin embargo, una tercera alternativa, que me gustaría explorar en detalle. Es el hecho de que los grupos subordinados han aprendido normalmente, en situaciones que no son aquéllas muy raras de la confron-

tación radical donde se arriesga todo contra todo, a disimular su resistencia y su desafío en ritualismos de subordinación que sirven tanto para disfrazar sus propósitos como para darles una puerta de salida por donde evitar las consecuencias de un posible fracaso. No puedo probar una afirmación de este tipo, pero sí creo que puedo mostrar por qué se debería tener seriamente en cuenta.

Monarquismo ingenuo: «Viva x»

Para el esbozo de mi argumento en favor de una interpretación no tan ingenua del monarquismo ingenuo de los campesinos, me he servido del cuidadoso ensayo de Daniel Field sobre ese fenómeno en Rusia[179]. El «mito» del zar redentor, que vendría a salvar a su pueblo de la opresión, siempre se consideró como la gran fuerza ideológica conservadora de la historia rusa. Hasta el Domingo Sangriento de 1905, cuando se supo que el zar había dado órdenes para que las tropas dispararan contra los pacíficos manifestantes, Lenin creía que el monarquismo ingenuo era el obstáculo más importante a la rebelión campesina:

> hasta ahora [los campesinos] han podido creer ingenua y ciegamente en el *Zar-batiushka* [redentor] con el fin de encontrar en éste mismo algún alivio a sus circunstancias insoportablemente difíciles y de echarle la culpa de la coerción, de la arbitrariedad, del saqueo y de todas las demás indignidades *sólo* a los funcionarios del gobierno que engañan al zar. Innumerables generaciones de oprimidos *mujiks* con vidas miserables pasadas en regiones abandonadas han reforzado esta creencia... *Los campesinos no se podían rebelar, ellos sólo eran capaces de pedir y de rezar*[180].

A pesar de este juicio de Lenin, no existe ninguna prueba de que el mito del zar fomentara la pasividad política entre los campesinos y sí las hay, y bastantes, de que en todo caso

ese mito facilitaba las condiciones para la resistencia campesina.

El mito mismo parece haber surgido en el siglo XVII durante la llamada Época Turbulenta, de crisis en la sucesión dinástica. En su versión más o menos básica, el zar redentor desea liberar a sus leales súbditos de la servidumbre, pero unos malvados cortesanos y funcionarios intentan asesinarlo para impedirlo. Milagrosamente, el zar sobrevive (en muchas versiones, salvado por un siervo fiel) y se esconde entre el pueblo adoptando la personalidad de un peregrino que comparte sus sufrimientos y que sólo a unos cuantos revela su identidad. Después de cierto tiempo, regresa a la capital, el pueblo lo reconoce y lo devuelve al trono. El zar recompensa a los fieles y castiga a los malvados. Y así, con este gesto de justicia, inaugura un reino de paz y tranquilidad[181].

Tal vez el rasgo más notable del mito era su gran capacidad de transformación a manos de los campesinos creyentes. En primerísimo lugar, se trataba de una invitación a oponerse a cualquier supuesto agente del zar que, al imponer elevados impuestos, la leva, los alquileres, el servicio militar forzado, etcétera, pudiera estar contrariando los deseos del buen zar. Si el zar supiera de los desmanes que sus infieles agentes estaban cometiendo en su nombre, él los castigaría y corregiría la situación. Cuando las peticiones fracasaban y la opresión continuaba, podía significar simplemente que un impostor —un falso zar— estaba en el trono. En ese caso, los campesinos que se unieran a las huestes de un rebelde que se hiciera pasar por el verdadero zar estaban demostrando su lealtad al monarca. Durante el reinado de Catalina la Grande, hubo por lo menos veintiséis impostores. Pugachev, que encabezó una de las rebeliones campesinas más grandes de la historia europea moderna, debió en gran parte su éxito a

su pretensión de ser el zar Pedro III, que al parecer muchos aceptaron. En términos prácticos, los campesinos proyectaron en él su deseo de un zar benevolente, y ésta, por supuesto, fue la razón de que el mito se volviera tan poderoso políticamente. El mito del zar pudo transformar la violenta resistencia campesina ante la opresión en un acto de lealtad a la Corona. En 1902, algunos rebeldes ucranianos, en su defensa ante el juez, afirmaron que el zar les había dado permiso de confiscarle granos a la pequeña aristocracia rural y que ellos habían oído que alguien había ocultado un *ukase* (decreto) del zar que concedía ese permiso. Argumentando que las autoridades locales actuaban en contra de la voluntad del zar, algunos campesinos se oponían a ellas y rechazaban como fraudulentos mensajes y mensajeros que venían a contradecir su creencia. Y se rebelaban para apoyar reformas al régimen de servidumbre, o su abolición, que el zar habría aprobado con un decreto cuya existencia los crueles funcionarios de gobierno les habían ocultado.

En una especie de simbólico jiujitsu, un mito aparentemente conservador que recomienda pasividad, ¡se convierte en fuente de desafíos y rebeliones que, a su vez, se justifican públicamente declarando inquebrantable fidelidad al monarca! Cuando los siervos se convencían de que su resistencia estaba beneficiando al zar, la paciencia y las súplicas sumisas recomendadas por el mito se volvían inútiles para la burocracia. Consecuentemente, Field llega a la siguiente conclusión: «Ingenuos o no, los campesinos manifestaban su fe en el zar de maneras que estuvieran de acuerdo con sus intereses y sólo de esas maneras. Los líderes campesinos, al encontrarse el mito en sus expresiones folklóricas listo para ser transmitido, lo usaban para incitar, atraer y unificar a otros campesinos. Era un pretexto para la resistencia en circuns-

tancias muy desfavorables y no había ningún instrumento semejante que sirviera a los mismos fines»[182].

En ninguno de los dos casos que Field examinó con profundidad era totalmente imposible creer que los funcionarios locales estuvieran desobedeciendo los deseos del zar. Después de la emancipación en 1861, los campesinos de Riezdne (provincia de Kazan) se desmoralizaron al descubrir que, con la amortización de sus terrenos, las cuotas de trabajo y los impuestos, su carga era más pesada que antes. Cuando uno de ellos afirmó que el decreto de emancipación los liberaba por completo de esas cuotas —el término *volia* (libertad) aparecía en muchos contextos en el decreto—, pero que los terratenientes y funcionarios habían impedido su ejecución, los campesinos no perdieron la oportunidad, que en ese momento parecía aprobada desde arriba, de negarse a pagar. Dado que ellos habían sido formalmente liberados de la servidumbre, no era descabellada la idea de que les estaban ocultando el hecho de que su liberación había sido total. No hubiera sido la primera vez que los nobles y los funcionarios ignoraban o distorsionaban un decreto del zar. Al mismo tiempo, redactaron una petición al zar y mandaron a tres de los suyos a Petrogrado para que la entregaran personalmente. No sabían de qué se les podía acusar: sus acciones, en todo caso, parecían desmentir que hubieran caído en la tentación de rebelarse o de traicionar al zar. Evitaron las preguntas y, cuando se les conminaba a responder, «se hacían los disimulados»[183].

El segundo caso ocurrió en el distrito de Chigirin, provincia de Kiev, en Ucrania. Era una disputa sobre títulos de tierras —si debían ser privadas o comunales— que llevaba más de siete años. La mayoría estaba en contra de la atribución de títulos que se había hecho antes y, finalmente, en 1875,

rehusaron pagar su amortización y se dirigieron al zar con una petición en que mencionaban un *ukase*, que no les habían entregado. Un elemento singular de este episodio de Chigirin es que un agitador populista, que esperaba aprovecharse de la credulidad campesina y del monarquismo ingenuo para iniciar una rebelión en esas turbulentas aguas, llegó a la región con dinero y con una falsa declaración imperial, supuestamente redactada por el mismo zar, que les concedía todas sus demandas. Los campesinos lo recibieron como recibían a cualquier fuereño: se quedaron con su dinero, «se mostraron serviles y sumisos en su presencia, pero, por lo demás, no le hicieron caso»[184].

Cuando el impostor fue arrestado, los aldeanos, temerosos de posibles represalias, redactaron su propia petición al zar explicando por qué habían creído que él hubiera fallado a favor de ellos. Comenzaba así: «¿Cómo nosotros, pueblo simple y atrasado, podíamos dejar de creer en la generosidad de nuestro amado monarca cuando el mundo entero da fe de ello; cuando nosotros sabemos de su amor y su fe por Su pueblo; su preocupación por nosotros [...]?»[185]. Los aldeanos no estaban aquí burlándose descaradamente del zar, ni calculando cínicamente el efecto de sus frases. Pero sí mostraban que entendían, hasta cierto punto, que la ingenuidad, la simpleza, la ignorancia los beneficiaban en sus peticiones al monarca. Si la imagen oficial de los campesinos como niños sin educación, temerosos de Dios y básicamente leales conducía a una filosofía de gobierno que subrayaba tanto la severidad como la indulgencia paternalistas, esa imagen no dejaba de ofrecerles ciertas ventajas en una situación peligrosa. Al mencionar su simpleza y lealtad, los campesinos esperaban provocar la generosidad y la indulgencia del zar así como la de los jueces y funcionarios con los que podían

toparse. Y si los campesinos eran famosos por su credulidad, difícilmente se les podía culpar por haber sido presas de una astuta y sediciosa propaganda. En estas circunstancias, resulta muy difícil imaginar un argumento simbólico más eficaz para explicar actos de rebelión e insubordinación —un argumento que muy probablemente minimizaría las consecuencias de un fracaso en la disputa contra la pequeña aristocracia y el gobierno por los impuestos, la tierra, las cuotas, la leva y los granos. Lo único que necesitamos para entender el valor de uso del monarquismo ingenuo es una historia tanto de la necesidad de simulación como de la larga práctica en et manejo estratégico de los valores hegemónicos.

Las ventajas que tenía para los campesinos el monarquismo ingenuo eran producto, en parte, del valor que la misma burocracia zarista le daba. Para aquellos que más se beneficiaban con la existente distribución de propiedad, de rango y de riqueza, el monarquismo ingenuo representaba, sobre todo, la interpretación más tranquilizadora de los desórdenes campesinos, que se podían explicar como la perturbación momentánea de un orden social justo y fundamentalmente sólido. Los siervos-campesinos eran devotos del zar y generalmente cumplían con sus obligaciones oficiales, excepto cuando algunos agitadores o unos cuantos funcionarios o aristócratas rapaces los instigaban a renegar de esa fidelidad. Bastaba, pues, con apresar a unos cuantos agitadores o correr a unos pocos funcionarios para que el orden se restaurara. No se necesitaba hacer cambios fundamentales, ni deportar masivamente a los campesinos a Siberia. Tratando con indulgencia a los campesinos que habían expresado su arrepentimiento se confirmaba aún más la reputación del zar como padre generoso y se reconfirmaba de esa manera el monarquismo ingenuo de los campesinos. Y como además eran

ingenuos, atrasados y tan fáciles presas del engaño —¿no lo habían dicho ellos mismos en su petición?—, los campesinos necesitaban un monarca enérgico, autoritario, con funcionarios que los guiaran y los mandaran.

Este mecanismo, que tiene todo el aspecto de una tácita complicidad ideológica, es producto de la lógica misma del paternalismo zarista. Aunque podían usar el monarquismo ingenuo como estímulo para la rebelión, los campesinos también podían aprovechar el estereotipo del oscuro *narod* ignorante, que podía volverse, según las circunstancias, tan útil como la simple fe en el interés del zar por su pueblo. En este sentido, debemos evitar considerar los mitos del zar y del campesino como una creación ideológica del monarca que el campesino retoma y reinterpreta. Esos mitos son más bien un producto de la lucha histórica, una discusión violenta en la cual los términos básicos (el campesino simple, el benevolente zar) pertenecen a ambos bandos, aunque la interpretación siga caminos enormemente diferentes según los intereses vitales de cada uno.

El monarquismo no tan ingenuo de los campesinos rusos nos debe alertar frente a los análisis de las numerosas ocasiones en que un grupo subordinado en rebelión adopta los símbolos rituales de una hegemonía conservadora. En toda Europa y en el sudeste de Asia, por ejemplo, existen antiguas tradiciones sobre el regreso de un rey justo o de un redentor religioso, a pesar de las grandes diferencias en la genealogía cultural y religiosa[186] Esas tradiciones han sido decisivas en las rebeliones campesinas y probablemente han cumplido la misma función ideológica que el mito del zar redentor en Rusia. Si se miran con detenimiento, las abundantes versiones de lo que se ha llamado, en Inglaterra, los motines de Iglesia y Rey tuvieron muy probablemente un sentido estra-

tégico. En Francia y en Italia, en los siglos XVI y XVII, era muy común que los rebeldes amotinados gritaran: «¡*Viva* [la Virgen] *María!*», para luego expresar sus particulares demandas. Como lo ha señalado Peter Burke: «Pero es poco probable que todos los rebeldes ignoraran el valor estratégico de gritar '¡Viva María!', un grito que, como el de *'Vive le Roi!'*, le daba respetabilidad a su causa. En ese sentido limitado, las ideas religiosas eran instrumentos de lucha»[187]. En este contexto, se podría considerar que un grito como el de *«Vive le Roi!»*, cuando inicia una serie en la que le sigue, digamos, «¡Abajo los diezmos y el impuesto de la sal!», tiene la misma fuerza performativa que la introducción respetuosa de una petición en la que se demanda la reparación de terribles agravios[188]. Se trata de la forma aceptada de apelación, no es muy arriesgada, le asegura al antagonista que uno no tiene la voluntad definitiva de destruirlo, afirma intenciones de lealtad, le permite al rey conceder la petición dando la impresión de que incrementa su prestigio y ofrece una conveniente posición defensiva que puede ayudar a acotar los daños en caso de que la iniciativa fracase. Estos gestos, en algunos contextos culturales, pueden volverse tan rutinarios como las cotidianas expresiones con las que aquellos subordinados, cuyo distanciamiento no ha llegado al punto de hacer inevitable la declaración de guerra, inician la presentación de sus quejas. Pienso en cláusulas que empiezan con «No quiero quejarme pero…» o «Con todo el debido respeto…». Cualquier ideología dominante con pretensiones hegemónicas debe, por definición, ofrecerles a los grupos subordinados armas políticas que se puedan usar en el discurso público.

Regresemos brevemente al tema de la «sumisión ética» y de la hegemonía colocando el discurso público en su contex-

to político. Creo que los testimonios históricos muestran claramente que los grupos subordinados han podido *pensar* revolucionariamente el repudio de las formas existentes de dominación. Los artesanos y agricultores suabos durante la guerra campesina alemana podían imaginar que la crucifixión de Cristo había liberado a todos los creyentes de la servidumbre, de la dependencia y de los impuestos. Los intocables pueden imaginar, y lo han hecho, que el hinduismo ortodoxo ha escondido los textos sagrados donde está la prueba de su igualdad. Los esclavos pueden imaginar, y lo han hecho, que un día serán libres y los amos serán castigados por su tiranía.

Por lo tanto, lo raro no es la negación de la dominación en el pensamiento, sino más bien las ocasiones en que los grupos subordinados puedan llevar a efecto abierta y plenamente ese pensamiento. Sólo bajo las más extraordinarias circunstancias históricas, cuando el colapso casi total de las estructuras vigentes de dominación abre nuevos e inéditos horizontes de posibilidades realistas, podemos esperar encontrarnos un discurso de los grupos subordinados que no tenga ninguna traba. En la historia de Occidente, la guerra campesina alemana, la guerra civil inglesa, la revolución francesa, la revolución rusa y la república española de 1936 ofrecen esos breves y especiales momentos[189]. Son casos en los que vislumbramos algo de las utopías de justicia y venganza que normalmente permanecen marginadas en el discurso oculto.

Bajo cualquier otra circunstancia, es decir, para la mayor parte de la vida política, incluyendo los conflictos más violentos, lo que está en juego no es la conquista de un nuevo mundo. El conflicto, en ese sentido, adoptará una forma dialógica en que el lenguaje del diálogo invariablemente recurrirá a los términos de la ideología dominante que prevalece

en el discurso público. Si el discurso oficial es el discurso de un gobernante cristiano y de campesinos devotos, la lucha ideológica girará en torno a la interpretación de estos términos[190]. Hemos visto, asimismo, cómo en el discurso dominante del benevolente zar y del siervo fiel la lucha ideológica girará en torno de estos términos sin necesidad de excluir el conflicto violento. La ideología dominante de señores paternalistas y criados fieles no impide el conflicto social, simplemente invita a una discusión estructurada. Podemos considerar el discurso dominante como un lenguaje flexible o un dialecto que es capaz de contener una variedad enorme de sentidos, incluso aquellos que subvierten el uso mismo que los dominadores le asignaron. Al recurrir a valores que aspiran a ser hegemónicos se pierde poca flexibilidad, en vista de la maleabilidad de los términos, y se tiene la ventaja adicional de que aparentemente se están negando los objetivos más amenazadores. Excepto para las metas totalmente revolucionarias, el terreno del discurso dominante es la única arena de lucha posible.

Los testimonios públicos no permiten juzgar —hay que repetirlo— qué tan profunda es esa aparente aceptación del discurso dominante. Si quisiéramos ser radicalmente meticulosos en las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de esas apariencias, podríamos decir que en el diálogo con la élite dominante, en circunstancias que no llegan a ser revolucionarias y teniendo en cuenta ciertos presupuestos necesarios sobre la distribución del poder, el uso de los términos de la ideología dominante en la lucha política es al mismo tiempo realista y prudente.

Hacerle caso al discurso público

Si yo voy a ser un juez modelo, tú tienes que ser un ladrón modelo. Si eres un ladrón falso, yo me vuelvo un juez falso. ¿Está claro?
Genet, *El balcón*

Todo grupo gobernante, en el proceso de justificar los principios de desigualdad social en que se basa la legitimidad de su poder, se hace vulnerable a un tipo específico de crítica[191]. En la medida en que estos principios de desigualdad inevitablemente afirmarán que la capa gobernante realiza una función social valiosa, sus miembros quedan expuestos a la crítica en caso de no cumplir con esa función de manera honesta o adecuada. La base de la legitimidad de los privilegios y del poder crea, por decirlo así, las condiciones para una crítica feroz de la dominación en los términos impuestos por la élite. Esa crítica realizada desde el interior del discurso equivale en lo ideológico a salirle a uno el tiro por la culata. Para cualquier forma de dominación, uno puede especificar los títulos de legitimidad que presenta, las afirmaciones discursivas que pone en escena para el discurso público, los aspectos de las relaciones de poder que tratará de esconder (su ropa sucia), los actos y los gestos que socavarían sus títulos de legimitidad, las críticas que se le pueden hacer dentro de su propio marco de referencia y, finalmente, las ideas y las acciones que representarán un repudio o una profanación de la forma de dominación en su conjunto[192].

El análisis de las formas de dominación podría muy bien empezar especificando las maneras en que la estructura de los títulos de poder influye en el tipo de discurso público que necesita. Y después se podría pasar a examinar cómo ese discurso público puede ser socavado o repudiado. Si, por ejemplo, estuviéramos estudiando la relación entre los aristócratas guerreros de la Europa feudal y sus siervos, sería impor-

tante entender cómo sus títulos de autoridad hereditaria estaban basados en el ofrecimiento de protección física a cambio de trabajo, granos y servicio militar. Este «intercambio» se podía discursivamente confirmar con un énfasis en el honor, la *noblesse oblige*, la valentía, la enorme generosidad, los torneos y competencias de destrezas militares, la construcción de fuertes, las insignias y ceremonias de otorgamiento de títulos, el protocolo, la reunión de los siervos para el trabajo o las campañas militares, los actos de respeto y humildad de los siervos ante sus señores, los castigos ejemplares por insubordinación, los juramentos de lealtad, etcétera. El «contrato» feudal se podía *negar discursivamente* con cualquier conducta que violara esas afirmaciones: por ejemplo, la cobardía, el regateo, la tacañería, la fuga de los siervos, la falta de protección a los siervos, la negativa de los siervos a ser respetuosos o sumisos, etcétera. Un tipo paralelo de análisis se podría enfocar en las relaciones entre los brahmanes (o la casta superior) y las castas inferiores. Aquí la base de los títulos de poder es el rango sagrado hereditario, el karma superior y la estipulación de ciertos servicios rituales, supuestamente vitales, que sólo los brahmanes, gracias a su rango y a su saber, podían realizar. Las afirmaciones discursivas podrían incluir todas las separaciones rituales de pureza y contaminación, la dieta, la vestimenta, el refinamiento en los modales, la preferencia en los ritos decisivos de nacimiento, matrimonio, muerte; la observación de los tabúes sobre la comida y sobre quien la prepara y otras formas de segregación derivadas de la ocupación, el lugar de residencia, los pozos de agua, los templos, etcétera. La negación discursiva de esas expresiones de jerarquía podrían tomar la forma de un rechazo de las reglas sobre la contaminación y la pureza; el incumplimiento de los servicios rituales por parte de

los brahmanes; la insubordinación en la manera de hablar o de comportarse por parte de los intocables, etcétera. Este sistema de análisis se podría extender, por supuesto, a cualquier forma histórica de dominación pacífica: por ejemplo, ciertas formas de esclavitud, los diferentes sistemas monárquicos, los profetas religiosos en una tradición particular, la autoridad moderna empresarial como en Italia y Japón. La elaboración misma del discurso público requerido por una forma especial de dominación es ya un paso importante en la determinación precisa de lo que, en ese contexto, sería un acto subversivo.

Sin embargo, al margen de cualquier especificidad en el modo de dominación, podemos estar casi seguros de que una parte importante del discurso público coreografiado por la élite incluirá despliegues visuales y orales de rango, prioridad y privilegio. Estamos pensando en expresiones de dominación tales como las fórmulas de apelación, los modales, los niveles de lenguaje, los códigos de la comida, vestuario y baño, los gustos culturales, quién habla primero y quién da paso a quién. De la misma manera, podemos asegurar que las violaciones del discurso público —deliberadas o no— siempre perturbarán o profanarán la solemnidad ceremonial[193]. En efecto, actos de insubordinación de este tipo constituyen una rebelión en pequeña escala dentro del discurso público.

Así como el discurso oficial ayuda a definir lo que se debe considerar como un insulto para el dominador —como lesa majestad—, también ayuda siempre a definir cuáles prácticas del inevitable trabajo sucio del poder se deben ocultar a la mirada pública. El ejercicio mismo de un método que justifica la desigualdad crea una zona potencial de «ropa sucia» que, de ser expuesta, contradiría las pretensiones de dominación legítima. Una capa gobernante cuyo título de autoridad

se funda en la administración de justicia institucionalizada de acuerdo con la ley, con jueces honestos, tendrá que hacer todo lo posible por esconder a sus ladrones, sus asesinos a sueldo, su policía secreta y sus agentes de intimidación. La difusión pública de la corrupción en las altas esferas le hará más daño a ese tipo de élite —cuyo poder reside en sacrificarse a la honestidad del espíritu público— que a una máquina autoritaria. Por lo tanto, cada vez que se da una justificación pública de la desigualdad se descubre una especie de simbólico talón de Aquiles, donde la élite es particularmente vulnerable.

Los ataques que apuntan a ese talón de Aquiles se pueden considerar como críticas dentro de la hegemonía simplemente por el hecho de que, para empezar, adoptan los términos ideológicos de la élite. Aunque sean hipócritas y cínicas, a este tipo de críticas no se les puede acusar de ser subversivas, en la medida en que usan las declaraciones públicas de la élite, a la que ahora se acusa de hipócrita, si no es que de violadora del sagrado contrato social. Como ella misma ha formulado y difundido los términos mismos de la discusión, la capa gobernante se ve en la obligación de defenderse en ese terreno que ella misma escogió. La cobardía del león es un objeto de *pathos* —si no de risa— en el folklore de aquellos que lo han considerado como un símbolo de la valentía. Una casta sacerdotal ascética sufre un desprestigio enorme si se descubre que es promiscua y glotona. De la misma manera que el benevolente zar sufre un desprestigio enorme si se revela que ha ordenado a las tropas disparar contra sus respetuosos súbditos, pacíficamente reunidos, igualmente las pretensiones paternalistas del amo se vienen abajo si se puede mostrar que azota a sus esclavos *arbitrariamente*, y el general verá comprometida su autoridad si abandona a sus tro-

pas para salvarse él. En este sentido, ningún grupo dominante puede tomarse libertades con los símbolos que tan claramente lo definen[194].

Quizá sea ésta la razón por la cual, como lo señalé antes, tantos ataques radicales parten de críticas realizadas dentro de la hegemonía: se toman en serio los valores de las élites gobernantes al mismo tiempo que se acusa a éstas de no hacerlo. Atacar en esos términos es, de hecho, llamar a la élite a tomar en serio su propia retórica. De esa manera, no sólo se trata por definición de una crítica legítima, también amenaza con atraer a los miembros sinceros de la élite, amenaza que no sería posible si la crítica se hiciera desde una posición ajena a sus valores. El disidente soviético Vladimir Voinóvich captó muy bien la fuerza crítica de los creyentes desilusionados:

> Yo era un miembro de la sociedad completamente inofensivo. Son los jóvenes, los que manifiestan un interés real en los fundamentos teóricos del comunismo y que comienzan ellos mismos a sumergirse en los textos de Marx, Lenin y Stalin, quienes constituyen el mayor peligro para el régimen. Las autoridades soviéticas se dan cuenta de eso. Una persona que se toma en serio la teoría comenzará, tarde o temprano, a compararla con la práctica, y terminará rechazando una o la otra y, posteriormente, las dos. Pero una persona que no ha sido seducida por la teoría verá la práctica como un mal ordinario e inmutable, un mal con el que se puede convivir[195].

Tal vez lo más extraordinario de todo sea que, cuando una ideología con pretensiones hegemónicas logra convencer a los miembros de sus grupos subordinados de que la acepten en serio, está poniendo en movimiento una cadena potencialmente radical de acontecimientos. Esto quiere decir que, en contra de lo que normalmente se cree y en contra de la teoría de Gramsci, es menos posible que el radicalismo surja entre los grupos subordinados (la gran mayoría, según parece) que no se toman la ideología dominante en serio que en-

tre aquellos que, en términos marxistas, se podría considerar falsamente conscientes. En un penetrante estudio de los estudiantes de clase obrera en las escuelas secundarias de Inglaterra, Paul Willis descubrió una vigorosa contracultura que producía una cínica distancia frente a la superficialidad dominante, pero no radicalismo[196]. Paradójicamente, eran los «conformistas», aquellos que parecían, formalmente al menos, aceptar los valores de la escuela (el instrumento hegemónico por excelencia en la sociedad moderna) quienes constituían una amenaza. Por el hecho de actuar como si estuvieran de acuerdo con la promesa implícita en la ideología dominante («si trabajas duro, si obedeces a la autoridad, si sales bien en ta escuela y no tienes problemas con la ley, ascenderás por tus propios méritos y tendrás un buen trabajo»), hacían sacrificios de autodisciplina y de control, y mantenían expectativas que normalmente no se les cumplían. En los trabajos, se evitaba contratar a éstos porque eran muy exigentes y muy difíciles de trato, si se les comparaba con los jóvenes obreros más típicos, que eran más realistas, no tenían tantas expectativas y hacían su trabajo sin muchas quejas. A los que debe temer más el sistema es a aquellos subordinados que creen más en las instituciones hegemónicas[197]. El devoto joven desilusionado (Calibán) es siempre una amenaza más grande para la religión establecida que los paganos que nunca creyeron en sus promesas. La cólera que nace de sentirse traicionado implica siempre una fe anterior.

V. La creación de espacio social para una subcultura disidente

El hombre es un ser que aspira al equilibrio: compensa el peso del mal que carga en sus espaldas con el peso de su odio.

Milán Kundera, *La broma*

Los hombres pueden [...] discurrir muy tranquilamente, sentados en sus butacas, sobre los placeres de la vida del esclavo; pero pónganlos a trabajar en el campo [...] azótenlos, cácenlos como animales, pisotéenlos, y verán cómo regresan con otra historia que contar. Que conozcan el corazón del pobre esclavo; que se enteren de sus pensamientos secretos, pensamientos que no se atreve a pronunciar en presencia del hombre blanco; déjenlos que se sienten al lado de él en una noche de vela, que hablen con él con toda confianza.

Sotoman Northrup, ex-esclavo

A lo largo de este capítulo quisiera esbozar la dinámica que une el discurso oculto con la experiencia de la dominación. Para ello, tendré que mostrar cómo ciertas actuaciones más o menos forzadas producen una reacción y la forma básica que toma esta reacción. Esa labor de negación, como la llamo, puede adoptar formas bastante simples o muy complejas. Un ejemplo de una negación compleja es la manera en que los esclavos transforman la doctrina cristiana para responder a sus experiencias y deseos propios.

El resto del capítulo explora el proceso por medio del cual actores específicos y posiciones sociales específicas llegan a convertirse, respectivamente, en los portadores y en el espa-

cio del discurso oculto. Los incesantes esfuerzos de las élites para destruir o infiltrarse en esos espacios y los correspondientes esfuerzos de los grupos subordinados por defenderlos son, según yo, la mejor prueba de su importancia. Al final, planteo el problema de qué tan coherente o cohesionante puede llegar a ser el discurso oculto de un grupo específico. Para ofrecer una respuesta necesitaremos determinar tanto la homogeneidad de la dominación como la intensidad con que los subordinados establecen sus relaciones mutuas.

La reacción a decir «me doy»

El sentido común nos dice que aquellos que deben constantemente soportar humillaciones o agresiones físicas que consideran injustas pagan un precio psicológico muy alto. Exactamente qué tan alto es otro problema. No obstante, gracias a la psicología social, que intenta definir las consecuencias de la sumisión forzada, tenemos pruebas indirectas de su existencia.

La interpretación de los resultados debe hacerse con mucho cuidado. En vista de que se producen en el interior de una disciplina en gran parte experimental y que practica el individualismo metodológico, evitaré decididamente las explicaciones culturales e históricas. Aun así, esas explicaciones nos podrían servir para aclarar la relación entre sumisión y creencias. Dos hallazgos de naturaleza general destacan en el conjunto de experimentos realizados. El primero es el hecho de que la sumisión forzada no sólo no produce las actitudes que servirían para mantener esa sumisión cuando la dominación deja de ejercerse, *sino que produce una reacción en contra de dichas actitudes*. El segundo hallazgo es que

las creencias y las actitudes individuales tienden a reforzar la sumisión ante los deseos de los poderosos si, y sólo si, se percibe esa sumisión como resultado de una libre elección, de un acto voluntario. Parece, pues, que la coerción puede producir consentimiento, pero prácticamente inmuniza al sumiso contra el consentimiento voluntario.

Un reciente desarrollo en la psicología social llamado la teoría de la reactancia recurre abundantemente a los hallazgos de la teoría clásica de la agresión. Pero en vez de fundarse, como dicha teoría de la agresión, en los impulsos instintivos, parte de la premisa de que hay un deseo humano de libertad y autonomía que, cuando se ve amenazado por el uso de la fuerza, lleva a una reacción de oposición[198]. Varios experimentos de este mismo tipo muestran que, cuando se agregan a una comunicación convincente, las amenazas reducen el grado de cambio de comportamiento que ocurre normalmente. El acuerdo y la sumisión explícitos pueden prevalecer si se presenta una amenaza suficientemente contundente, pero crecerá la reactancia oculta. En presencia de una amenaza, la sumisión explícita se consigue sólo ejerciendo una cuidadosa vigilancia para detectar y castigar cualquier desobediencia. Cuando se interrumpe la vigilancia, la sumisión desaparece rápidamente, y se puede ver que la misma vigilancia, como complemento de la coerción, incrementa el grado de reacción. Como concluye una investigación: «La literatura sobre la teoría de la reactancia prueba que la elección de alternativas bajo amenaza tiende a volverse más atractiva y que las amenazas contra una forma de comportamiento pueden producir un efecto de búmerang en los cambios de comportamiento»[199]. El resultado de otros experimentos confirma que las relaciones de poder son responsables de la brecha entre la conducta pública y la oculta. En un

caso, se encontró que los subordinados se llevaban mejor con un supervisor «irascible, malvado», que con uno «benévolo y tolerante». Sin embargo, al desaparecer la dependencia —la dominación—, el efecto se invertía, dando a entender que, disimuladamente, el supervisor tiránico nunca había dejado de ser rechazado y que este rechazo sólo se reprimía por miedo al castigo[200]. Los subordinados tienden a considerar que, entre más grande sea la fuerza principal que determina su comportamiento, menos determinante es en la conformación de su «verdadero yo» y, al tener muy poca o ninguna influencia decisiva en la imagen que tienen de sí mismos, esa fuerza revela aún con mayor claridad que no es sino una mera táctica de manipulación.

Es muy improbable que el uso de una máscara cambie notablemente el rostro del subordinado, a menos que éste considere el acto como el resultado ele una elección más o menos libre. Y, si ése es el caso, hay más posibilidades de que el rostro detrás de la máscara tienda, como reacción, a diferenciarse de la máscara en vez de parecerse a ella. En otras palabras, entre más grandes sean las razones extrínsecas que determinan nuestra acción —en este sentido son equiparables las grandes amenazas con las grandes recompensas—, menos necesidad tenemos de darnos razones satisfactorias para explicarnos nuestra conducta. Los psicólogos que examinaron a prisioneros estadounidenses liberados de los campos de concentración en Corea, donde los habían torturado hasta «quebrarlos», los habían sometido a sesiones de propaganda y los habían hecho firmar confesiones, encontraron que sus creencias y actitudes habían sufrido menos alteraciones definitivas de lo esperado. Las razones que los prisioneros tuvieron para colaborar con sus torturadores fueron, aparentemente, tan abrumadoras que su conducta se podía entender

como un recurso de sobrevivencia, con un efecto menor en sus creencias[201]. Esos resultados, en la medida en que se pueden aplicar a las formas más severas y culturalmente más complejas de carencia de poder que hemos analizado, nos sirven para apreciar de qué manera la presión y la vigilancia por sí solas bastan para producir una reacción que puede permanecer latente. No es nada raro, pues, que aquellos obligados a prestar un servicio en contra de su voluntad necesiten ser estrechamente vigilados, en la medida en que cualquier interrupción de la vigilancia provocará sin duda una reducción drástica en el aparente entusiasmo con que se comportan.

La labor de negación

En el estrecho mundo experimental de la teoría de la reactancia, los hechos sociales que sirven de catalizadores son relativamente triviales y por lo tanto la reacción en sí misma no es complicada. Pero los esclavos, los siervos, los intocables y los campesinos reaccionan ante formas bastante complejas de dominación histórica y, en consecuencia, su reacción es igualmente compleja.

Nosotros hemos considerado que, por definición, el discurso público de dominación es ontológicamente anterior al discurso oculto que se desarrolla fuera de escena[202]. Procediendo así queremos subrayar la naturaleza reflexiva del discurso oculto en tanto trabajo de neutralización y negación. Si, en términos muy básicos, entendemos que el discurso público comprende un ámbito de apropiación material (por ejemplo, de trabajo, granos, impuestos), un ámbito de dominación y subordinación públicas (por ejemplo, rituales de

afirmación jerárquica, de deferencia, de expresiones verbales, castigos y humillaciones) y, finalmente, un ámbito de justificación ideológica de las desigualdades (por ejemplo, la explícita visión del mundo, religiosa y política, de la élite dominante), quizá podamos entender que el discurso oculto comprende a su vez las reacciones y las réplicas que se hacen al margen de ese discurso público. Se trata, por decirlo así, de toda esa parte de un diálogo violento que el poder ha expulsado de la situación inmediata.

Así como se podría decir que el análisis tradicional marxista le da prioridad a la apropiación de la plusvalía como espacio social de la explotación y la resistencia, este análisis nuestro le da prioridad a la experiencia social de los ultrajes, el control, la sumisión, el respeto forzado y el castigo. Esta elección de prioridad no tiene la intención de contradecir la importancia de la apropiación material en las relaciones de clase. Después de todo, esa apropiación es en gran medida el propósito de la dominación. Pero el proceso mismo de apropiación inevitablemente implica relaciones sociales sistemáticas de subordinación en las cuales los débiles reciben todo tipo de ultrajes. Y éstos, a su vez, son el semillero de la cólera, la indignación, la frustración, de toda la bilis derramada y contenida que alimenta el discurso oculto. Los ultrajes son la fuente de la energía, de la pasión, con que la señora Poyser ensayó durante un año sus diatribas imaginarias ante el terrateniente (véase capítulo 1).

Así pues, la resistencia surge no sólo de la apropiación material sino de la sistemática humillación personal que caracteriza la explotación. Mientras que la expropiación de trabajo y granos a una población subordinada tiene cierta calidad genérica, la forma de la dominación personal tiende a ser mucho más culturalmente específica y particular. La

perspectiva que queremos ofrecer aquí no pretende, pues, ignorar la apropiación. Por el contrario, se propone ampliar el campo de visión. Al comprender la *experiencia* de la esclavitud, por ejemplo, se ve que el trabajo compulsivo no era más importante que los castigos físicos, los insultos, el abuso sexual y la forzada autodegradación. Al comprender la servidumbre, se ve que la expropiación de granos y trabajo que sufrían los campesinos era tan importante como los gestos obligatorios de homenaje y sumisión, las restricciones en el modo de dirigirse a los señores, el *ius primae noctis* y las flagelaciones públicas.

Gracias a ciertos estudios sobre los valores de la clase obrera en algunas democracias liberales, confío en poder probar esta hipótesis para los tipos de dominación que hemos examinado. Si es decisiva en las formas relativamente impersonales del trabajo asalariado realizado por los trabajadores que gozan de derechos políticos y que, formalmente, tienen la libertad de dejar su empleo, la parte personal de la sumisión tiene que ser mucho más relevante en las formas de dominación que son más directas y personales. Hablando de cómo viven su experiencia laboral los trabajadores de Estados Unidos, Richard Sennett afirma que recibir órdenes constantemente produce un enorme resentimiento. Transcribo dos citas ejemplares de sus entrevistados: «Pero entonces me fui a trabajar a las máquinas y de pronto se me hizo claro. La vida, la gente, siempre le están dando órdenes a uno y uno tiene que aguantarse porque tiene necesidad del trabajo»[203]. «Todo el día, 'Sí, señor', 'Sí, señora' [...] Y es que, yo creo que el trabajo me hizo ver todo lo que tiene que aguantar el que no tiene nada, créame»[204]. El otro aspecto del trabajo que alimenta una indignación profunda es la creencia de los obreros de que no se les da el mínimo reconocimiento

que merecen por todo lo que hacen. Como lo dice Sennett: «Al mismo tiempo, una y otra vez durante nuestras pláticas, la gente manifestaba un gran resentimiento por el trato que recibía, 'como si no valiéramos nada', 'como si fuéramos basura', 'como si fuéramos un mueble más'. ¿Qué necesitan hacer los obreros para volverse visibles?»[205].

Los insultos públicos a la dignidad personal y a la condición misma de ser humano constituyen, según Sennett, la experiencia central en la vida laboral de la clase obrera norteamericana. Porque, aunque la apropiación material se lleve a cabo, de hecho, de una manera bastante impersonal (por ejemplo, con el trabajo en las máquinas o a destajo), la dominación está generalmente más individualizada: uno rinde homenaje como persona, uno es castigado como persona, uno es despreciado como persona. Ésa es la dominación sin la cual no existe apropiación ninguna y la que específicamente deja su huella en la dignidad personal, si no en el cuerpo físico de la persona.

Después de nombrar un tipo de subordinación como propia del *trabajador asalariado* o propia del esclavo, quedan por definir las vivencias exclusivas de los que pertenecen a una u otra situación. Saber que un aldeano malayo es pobre y carece de tierra no es saber mucho de él. Sabremos mucho más de la dimensión cultural de su pobreza si nos enteramos de que está especialmente desesperado porque no puede ofrecer nada a sus huéspedes en la fiesta del Ramadán, de que los ricos pasan junto a él en el pueblo sin saludarlo, de que no puede darles a sus padres una digna sepultura, de que su hija se casará tarde —si se casa— porque él no tiene para la dote, de que sus hijos dejarán demasiado pronto la casa porque él no tiene propiedades con qué retenerlos y de que tiene que portarse humildemente —muchas veces sin re-

sultado— para pedir trabajo y arroz a sus vecinos más holgados. Conocer de esta manera el sentido cultural de su pobreza representa enterarse de la naturaleza de su ultraje y, por lo tanto, poder medir el contenido de su cólera. Decir nada más que era pobre y que no tenía tierra sólo nos hubiera informado sobre su falta de ingresos y su modo de producción. En la medida en que surgen de su posición de clase, los agravios cotidianos enumerados nos proporcionan mucho más información sobre lo que siente un hombre pobre que debe cumplir con unas costumbres rituales muy específicas en una cultura y un momento histórico determinados. Lo que vincula su condición con su conciencia es precisamente la vivencia de esos agravios.

La dignidad es un atributo al mismo tiempo muy privado y muy público. Alguien puede sentir que otro lo ha ultrajado aunque no haya habido testigos de ningún tipo. Por otro lado, es bastante claro que, cuando se realiza en público, el ultraje se agrava enormemente. Un insulto, una mirada de desprecio, una humillación física, un ataque a la calidad y a la posición de la persona, una grosería son casi siempre mucho más injuriosos cuando ocurren en presencia de testigos. Si se quiere medir cuánto daño adicional produce en la dignidad personal una injuria pública, piénsese por un momento en la diferencia entre el regaño de un patrón a un empleado en la privacidad de la oficina de aquél y el mismo regaño realizado ante los compañeros y los subordinados del empleado. Este último caso, si no me equivoco, será para el empleado mucho más agresivo y humillante. De manera muy parecida, es raro el testimonio de un esclavo que no contenga un pasaje conmovedor como el siguiente: «¿Quién puede imaginar lo que siente un padre o una madre cuando ve cómo azotan y torturan impunemente a su hijo y cuando, después, no pue-

de hacer nada para protegerlo?»[206]. En este caso, el maltrato lo sufre directamente el niño; lo que los padres sufren es un devastador despliegue público de su impotencia para evitarle sufrimiento al hijo. Ellos pierden, como lo perdió Aggy (capítulo 1), el título público de padres, sobre todo a los ojos de su hijo y también ante todos los espectadores. Es difícil imaginar una mayor degradación personal. La memoria de aquellos que la sufren parece quedar marcada indeleblemente[207].

¿Ante qué público, entonces, el ultraje produce el mayor daño? Creo que es precisamente aquél para el que lo más importante es nuestra dignidad, nuestro valor como seres humanos, porque constituye la fuente social de nuestro amor propio. Específicamente, ese círculo incluiría a nuestra familia más cercana, los amigos, los vecinos, los compañeros de trabajo, todos aquellos que están en las mismas condiciones que nosotros y, sobre todo, nuestros propios subordinados, con los cuales mantenemos una relación de poder[208]. En este punto sería útil distinguir entre ta posición de un esclavo ante su amo y la del mismo esclavo ante otros esclavos. A menos que quiera arriesgar la vida, el esclavo nunca podrá afirmar su calidad de persona y su dignidad ante el amo. Por otro lado, no está en peligro de perder mucho de su dignidad a los ojos del amo aunque no sea sino porque, para empezar, tiene muy poca. El ámbito en el cual un esclavo puede, por lo menos temporalmente, afirmar su dignidad y su valor como ser humano es aquél donde se reúne con sus semejantes, entre los cuales, por lo tanto, tiene más que perder en caso de un ataque público a esa dignidad.

En ese círculo social restringido, el subordinado puede encontrar un refugio ante las humillaciones de la dominación: allí, en ese círculo, está el público para el discurso oculto. Al sufrir las mismas humillaciones o, peor aún, al estar sujetos

a los mismos términos de subordinación, todos tienen un interés común en crear un discurso de la dignidad, de la negación y de la justicia. Tienen, además, un interés común en reservar un espacio social, alejado de la dominación, para elaborar allí, en relativa seguridad, un discurso oculto.

Las formas más elementales de negación que se dan en los espacios sociales del discurso oculto representan precisamente la articulación, sin peligro alguno, de la afirmación, la agresión y la hostilidad que no se pueden expresar en escena debido al poder de los dominadores. La discreción frente al poder exige que una parte del «yo» que estaría dispuesta a responder o a replicar mantenga un bajo perfil. Ése es el yo que se manifestará en el ámbito más seguro del discurso oculto. Aunque no podamos describir el discurso oculto como la verdad que contradice las mentiras que se le dicen al poder, sí sería correcto plantear que el discurso oculto es una autorrevelación que las relaciones de poder normalmente excluyen del discurso oficial[209]. Por complejo que sea, el discurso oculto no deja nunca de ser el equivalente a un acto de afirmación directa frente al poder. Tal vez por esa razón las «numerosas diatribas imaginarias» en contra del terrateniente que la señora Poyser ensayaba fuera de escena difícilmente podían darle la misma sensación de satisfacción y liberación que le dio enfrentarse al terrateniente en persona. Sólo una réplica pública puede, según parece, hacer que un insulto público descanse en paz.

La negación contenida en el discurso oculto recupera con frecuencia el discurso o la conducta que parecían inevitables en los encuentros marcados por las relaciones de poder. Un subordinado que acaba de ser humillado públicamente por su superior y que recibió la humillación con actitud respetuosa, puede, cuando se halla entre sus semejantes, comen-

zar a maldecir a su superior, hacer gestos físicos de agresión y hablar de lo que le gustaría decir la próxima vez («Nada más espérense que…»). Pero, en el caso de la señora Poyser y de muchos otros, resulta que sólo es el ensayo de una negación pública posterior. El discurso oculto colectivo de un grupo subordinado tiene muchas veces formas de negación que, si se trasladaran al contexto de la dominación, constituirían actos de rebelión.

La negación ideológica

El trabajo de negación, sin embargo, requiere mucho más que la creación de un ámbito social en el cual se puedan decir sin peligro las réplicas y afirmaciones que el subordinado ha omitido. En la medida en que se han presentado en forma de metafísica, religión, visión del mundo, las más importantes formas históricas de dominación han provocado el desarrollo de réplicas más o menos igualmente elaboradas en el discurso oculto.

Qué tan abarcadora puede ser esa negación se puede ver en lo que sabemos sobre la diferencia entre el cristianismo público predicado a los esclavos del sur de Estados Unidos antes de la guerra civil y la religión que ellos practicaban cuando nadie los estaba vigilando[210]. En los servicios religiosos dirigidos por el amo o por alguien nombrado por él, se esperaba que los esclavos controlaran sus gestos, sus expresiones faciales, su voz y su conducta en general. Lejos de esa vigilancia y en los *«hush-arbors»*, donde se usaba toda una serie de recursos para impedir que el sonido saliera (por ejemplo, gritando adentro de cántaros), reinaba una atmósfera completamente diferente: momentos de liberación de la

constante vigilancia de la dominación en los que se permitía bailar, gritar, aplaudir y participar. La religión autónoma de los esclavos no era sólo una negación del estilo de los servicios oficiales; también contradecía su contenido. Los predicadores comprometidos con los intereses de los amos insistían en los pasajes del Nuevo Testamento sobre la mansedumbre, sobre ofrecer la otra mejilla, esforzarse más, etcétera, y en textos como el siguiente (Efesios 6: 5-9), que, parafraseado, también aparecía en un catecismo para «personas de color»: «Siervos, obedeced a vuestros amos, según la carne, con temor y temblor, con sencillez de vuestro corazón, como a Cristo; no sirviendo al ojo, como los que agradan a los hombres; sino como siervos de Cristo, haciendo de ánimo la voluntad de Dios». En contraste con esta petición de un discurso oficial sincero de los esclavos, el cristianismo que imperaba fuera de escena destacaba, como sabemos, los temas de la liberación y la redención, Moisés y la Tierra Prometida, el cautiverio en Egipto y la emancipación. Como lo señaló Frederick Douglass, la Tierra de Canaán significaba el Norte y la libertad. Cuando podían hacerlo sin peligro, los esclavos boicoteaban o ignoraban los sermones que condenaban el robo, las fugas, el trabajo negligente y la insolencia, como lo descubrió Charles Jones, quien fue predicador en el Sur en 1833:

> Estaba predicando a una gran congregación sobre la Epístola de Filemón y cuando insistí en la fidelidad y la obediencia como virtudes cristianas de los siervos, y cuando, siguiendo la autoridad de Pablo, condené las fugas, la mitad de los que me escuchaban se levantó deliberadamente y se fue, y los que se quedaron no parecían nada satisfechos con el predicador o con su doctrina. Cuando los despedí, no se quedaron tranquilos; algunos declararon solemnemente que «no existía esa epístola en la Biblia»; otros «que no les interesaba» volver a escuchar otro sermón mío[211].

Rara vez tenían los esclavos la oportunidad de manifestar de manera tan abierta su desacuerdo. No hay duda, sin em-

bargo, de que sus creencias religiosas negaban con frecuencia la humildad y la paciencia que les predicaban los blancos. El ex-esclavo Charles Ball señalaba que el cielo para los negros era un lugar donde ellos se vengarían de sus enemigos y que la «piedra angular» de la religión de los negros era la «idea de una revolución en la condición de los blancos y los negros»[212]. Podemos asumir que esta idea adquirió una forma parecida a la maldición que lanzó la cocinera Aggy después de que castigaron a su hija[213].

Existen testimonios convincentes de que los intocables de la India niegan, reinterpretan o ignoran las doctrinas hindúes que legitiman la dominación de casta. Es mucho más difícil que las castas subordinadas crean, como los brahmanes, que la doctrina del karma explica su condición presente. Los intocables atribuyen su condición social a su pobreza y a un acto original, mítico, de injusticia. Como grupo, se han apoderado de las tradiciones, los santos y las narraciones que, en la tradición hindú, ignoran las castas o elevan la condición de los menos privilegiados. Pero también ha habido, por supuesto, renuncias públicas al hinduismo en la forma de conversiones masivas al budismo, al cristianismo y al islamismo, religiones todas que subrayan la igualdad de los creyentes. Esa negación sigue, es importante decirlo, al mismo tiempo que millones de intocables continúan practicando diariamente las evasiones rituales y los gestos de homenaje que son parte integral del sistema de castas. Como muy bien lo dijo un escritor: las castas inferiores pueden practicar una «ortopraxis» sin necesidad de ninguna «ortodoxia»[214].

Las prácticas de resistencia pueden mitigar los patrones cotidianos de apropiación material, y los gestos de negación en el discurso oculto pueden contestar los insultos cotidianos a la dignidad. Pero en el nivel de la doctrina social siste-

mática, los grupos subordinados se enfrentan a ideologías complejas que justifican la desigualdad, la servidumbre, la monarquía, las castas, etcétera.

En ese nivel, la resistencia requiere de una réplica más compleja, una réplica que vaya más allá de las prácticas fragmentarias. En otros términos, quizá mejores: la resistencia contra la dominación ideológica requiere una contraideología —una negación— que ofrecerá realmente una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia inventadas por los grupos subordinados en defensa propia.

La importancia de la solidaridad

> *El poder externo que priva al hombre de la libertad de comunicar sus pensamientos públicamente también lo priva de su libertad de pensar.*
>
> Immanuel Kant

La afirmación de Kant es una verdad importante sobre la resistencia ante la dominación, siempre que entendamos el término «públicamente» como la expresión social de los pensamientos en algún contexto, por estrecho que éste sea. El discurso oculto, en efecto, requiere de un público —incluso si ese público excluye necesariamente a los dominadores. Ninguna de las prácticas ni de los discursos de la resistencia pueden existir sin una coordinación y comunicación tácita o explícita dentro del grupo subordinado. Para que eso suceda, el grupo subordinado debe crearse espacios sociales que el control y la vigilancia de sus superiores no puedan penetrar. Si queremos entender el proceso de desarrollo y codificación de la resistencia, resulta indispensable analizar la creación de esos espacios sociales marginales. Sólo especificando cómo se elaboran y se defienden esos espacios será posible pasar

del sujeto rebelde individual —una construcción abstracta— a la socialización de las prácticas y discursos de resistencia. Puede parecer razonable tomar a un individuo subordinado que resiente el despojo y que se opone a él hurtando en pequeña escala; que está furioso por un insulto y piensa en cómo responder; que considera inaceptable la lógica de los gobernantes y sueña con una utopía donde los últimos serán los primeros. Sin embargo, el hecho es que incluso hurtar de esa manera requiere de la complicidad de otros subordinados que pretendan no haber visto nada; que los sueños de arreglo de cuentas por un insulto necesariamente tendrán una forma social aprobada por sus semejantes y efectivamente resentida por sus superiores, y que la negación de la ideología religiosa dominante depende de una subcultura marginal donde dicha negación se haya desarrollado y articulado.

Los espacios sociales relativamente autónomos no son sólo un terreno neutral donde pueden crecer negaciones prácticas y discursivas. Como ámbitos de poder que son por naturaleza, sirven tanto para disciplinar como para formular patrones de resistencia. El proceso de socialización es muy parecido al de cualquier definición de un sentimiento. Si nos imaginamos, hipotéticamente, un sentimiento impreciso de cólera, la expresión lingüística de esa cólera le impondrá forzosamente una forma definida. Para que esa cólera —ahora definida— se pueda volver propiedad de un pequeño grupo, las experiencias y las relaciones de poder comunes de ese grupo tendrán que definirla aún más. Y para que, a continuación, se convierta en la propiedad social de toda una categoría de subordinados, éstos deberán encontrar en ella un sentido pertinente y un reflejo de sus articulaciones culturales y de la distribución de poder vigente entre ellos. En esta hipotética evolución de una cólera «cruda» a lo que podríamos

llamar una indignación «cocida», los sentimientos idiosincráticos no representativos o con una débil resonancia en el grupo probablemente serán puestos de lado o censurados. Desde la perspectiva privilegiada de alguna sociedad y cultura, esta evolución hipotética no tiene, por supuesto, ningún sentido. La cólera, la humillación y las fantasías son, siempre, experiencias que se realizan dentro de un marco cultural creado en parte por la comunicación marginal entre los subordinados. En ese sentido, probablemente no exista nada como una cólera, humillación o fantasía completamente cruda. Incluso cuando no se comunican a nadie, todas ellas están determinadas de antemano por la historia cultural de las experiencias individuales. La idea fundamental es que una subcultura de la resistencia o una contracostumbre es forzosamente un producto de la solidaridad entre subordinados.

Al pasar al examen de los espacios sociales en que crece el discurso oculto será útil tener presentes algunas observaciones. Primera: el discurso oculto es un producto social y, por lo tanto, resultado de las relaciones de poder entre subordinados. Segunda: como la cultura popular, el discurso oculto no existe en forma de pensamiento puro; existe sólo en la medida en que es practicado, articulado, manifestado y diseminado dentro de los espacios sociales marginales. Tercera: los espacios sociales en que crece el discurso oculto son por sí mismos una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder[215].

Lugares y transmisores del discurso oculto: grados de libertad

Por eso el cabaret es el congreso del pueblo.

Los espacios sociales del discurso oculto son aquellos lugares donde ya no es necesario callarse las réplicas, reprimir la cólera, morderse la lengua y donde, fuera de las relaciones de dominación, se puede hablar con vehemencia, con todas las palabras. Por lo tanto, el discurso oculto aparecerá completamente desinhibido si se cumplen dos condiciones: la primera es que se enuncie en un espacio social apartado donde no alcancen a llegar el control, ni la vigilancia, ni la represión de los dominadores; la segunda, que ese ambiente social apartado esté integrado por confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación. La primera condición es lo que permite que los subordinados hablen simplemente con libertad; la segunda permite que tengan, en su compartida subordinación, algo de qué hablar.

Para cualquier relación de dominación debe ser posible especificar una serie continua de espacios sociales ordenados de acuerdo con el grado de vigilancia a que los someten las élites dominantes. Los espacios menos vigilados, los más autónomos, son supuestamente los lugares más adecuados para recuperar el discurso oculto. En el régimen esclavista de Estados Unidos antes de la guerra civil, por ejemplo, la organización de la vida laboral —el punto de la apropiación directa del trabajo— y los despliegues públicos de dominio y de deferencia eran sin duda los aspectos más controlados. De esa manera, ante los blancos, en la casa principal y durante el trabajo, la autonomía social de los esclavos era mínima. Fuera de esas esferas altamente vigiladas, había ámbitos de mayor autonomía, dentro de las barracas de los esclavos y los círculos familiares y de amigos, en que se manifestaban: los cuentos populares, el vestuario, el lenguaje, las canciones y las ceremonias religiosas. Más lejanos aún del centro de es-

trecha vigilancia estaban los espacios sociales efectivamente separados de la dominación y que, en ese sentido, se podrían considerar espacios privilegiados del discurso oculto. Entre ellos se podrían incluir los secretos «hush arbors» donde, con relativa libertad, podían cantar, tener conversaciones privadas, raptos religiosos, sueños de libertad, y podían discutir planes de evasión y de rebelión, métodos de robo en pequeña escala, etcétera. En palabras de Henry Chealam, un ex-esclavo, «ese capataz era un demonio [...] no permitía ninguna reunión. A veces nos deslizábamos por la colina y volteábamos la tina de lavar para que el sonido de nuestras voces se quedara debajo, y así cantábamos y rezábamos allí»[216].

El término de *espacio social* puede dar una impresión errónea si se toma en el sentido exclusivo de un lugar físico apartado. Por supuesto, se podría reducir a eso; los esclavos se reunían a hablar en zonas retiradas de los bosques, en los claros, barrancos, matorrales, cañadas. También se organizaban para aislar completamente de la vigilancia un lugar que no era de por sí seguro. En las barracas, de noche, los esclavos colgaban colchas y trapos para apagar el sonido, se arrodillaban en círculo y hablaban murmurando; además, ponían un centinela para asegurarse de estar completamente aislados. Sin embargo, la creación de un lugar seguro para el discurso oculto no necesariamente requería una distancia lísica del dominante, siempre que se recurriera a unos códigos lingüísticos, un dialecto y unos gestos incomprensibles para los amos y las amas[217].

Si las reuniones de los subordinados convocadas por las élites son el lugar social ideal del discurso público, el lugar ideal del discurso oculto son las reuniones secretas de subordinados que nadie autorizó y que nadie vigila. Por eso, como

se señaló anteriormente, Christopher Hill explica que la «herejía» de los *lollards* prosperó más en las áreas de pastoreo, los bosques, los páramos, los pantanos, lugares adonde el control social de la iglesia y de los terratenientes prácticamente no llegaba[218]. E.P. Thompson, al hablar de la heterodoxia religiosa en la Inglaterra muy distinta de tres siglos después, señala el mismo punto: «El campo estaba bajo el dominio de la pequeña aristocracia; los pueblos, bajo el dominio de las corporaciones corruptas; la nación, bajo el dominio de la corporación más corrupta de todas; pero la capilla, la taberna y la casa eran suyos. En esos lugares de culto 'sin campanario', había libertad para la vida intelectual y para los experimentos democráticos»[219]. Los espacios sociales sin vigilancia que fomentan la disidencia ya no son, para la clase trabajadora de Thompson, los parajes silvestres donde prosperó el movimiento de los *lollards*. Ahora se encuentran, más bien, en la intimidad del hogar o en esos lugares públicos, como las tabernas y las capillas, que la clase trabajadora puede llamar suyos.

De cualquier manera, en la cultura europea, las autoridades seculares y la iglesia siempre consideraron la cervecería, el *pub*, la taberna, la hostería, la bodega o las destilerías de ginebra, como lugares de subversión. Aquí las clases subordinadas se reunían, fuera de escena y después del trabajo, en una atmósfera de libertad estimulada por el alcohol. Esos lugares eran también sitios especiales para la transmisión de la cultura popular —que se manifestaba en juegos, canciones, apuestas, blasfemias y desorden— que normalmente no iba de acuerdo con la cultura oficial. Peter Burke señala que existen pruebas definitivas sobre la importancia de la taberna como centro para el desarrollo de la cultura popular en Inglaterra entre 1500 y 1800. Un historiador de la religión

llega incluso a hablar de la rivalidad decimonónica entre la iglesia y el *pub*[220].

La importancia de la taberna o sus equivalentes como espacio del discurso antihegemónico residía no en que estimulara el consumo de alcohol o estuviera relativamente aislada de la vigilancia, sino en el hecho de que era el punto de mayor concurrencia no autorizada de obreros y vecinos de las clases bajas, junto con el mercado, más grande y más anónimo, la taberna era lo que más se acercaba a una asamblea local de subordinados. El surgimiento de los cafés y de los clubes en el siglo XVIII creó un espacio social similar para la creciente clase media y de esa manera estimuló el desarrollo de una cultura específica de clase media, dejando la cervecería para uso exclusivo de las clases trabajadoras. Cada lugar, gracias a la posición social de sus clientes, generó una cultura y un tipo de discurso particulares. En un examen de ese desarrollo de culturas de distintas clases sociales, Peter Stallybrass y Allon White concluyeron:

> Los tipos de discurso están regulados por las formas de reunión corporativa en las cuales se producen. La cervecería, el café, la iglesia, el juzgado, la biblioteca, la sala de una casa de campo: cada lugar de reunión es un espacio diferente de intercambio que exige modales y conductas morales diferentes. El espacio discursivo nunca es completamente independiente del lugar social y el surgimiento de nuevos modos de hablar se puede percibir a través de la aparición de nuevos lugares públicos de discurso y de la transformación de los viejos [...] Y, de esa manera, la historia de las luchas políticas ha sido, en gran medida, la historia de los intentos por dominar los espacios importantes de reunión y de discurso[221].

En el caso de la Europa medieval, según el ahora famoso argumento de Bajtín, el mercado era el sitio privilegiado del discurso antihegemónico, y el carnaval era su expresión más evidente. Sólo en el mercado la gente se podía reunir más o menos espontáneamente sin ninguna imposición superior. El anonimato de la multitud, junto con las transacciones co-

merciales que servían para poner al pueblo en situación de igualdad, distinguía al mercado como el ámbito donde estaban ausentes los ritos y las muestras de respeto obligatorios ante los señores y los clérigos. Aquí se suspendían los privilegios. Esa atmósfera, según Bajtín, estimulaba formas de discurso excluidas del mundo de la jerarquía y la etiqueta: la parodia, el ridículo, la blasfemia, lo grotesco, la escatología, la Fiesta, etcétera. Para Bajtín, las libertades desinhibidas del mercado —y en especial del carnaval— eran una misa negra de los valores oficiales. Aquí, modos de discurso y de conducta reprobados en otros lugares y circunstancias sustituían la devoción religiosa, la humildad, el servilismo, la seriedad, el respeto y las *poses*[222] de la conducta oficial.

Llegar a saber por qué las versiones menos mediatizadas del discurso oculto se encuentran en las tabernas, cervecerías y mercados, y por qué se producen durante el carnaval o de noche en lugares apartados resulta muy aleccionador. Una subcultura disidente «aprovecha los eslabones débiles en una cadena de socialización»[223]. La clase obrera polaca, justo antes de los motines de Poznan en 1956, encontró esos eslabones en casi todas las situaciones en las cuales se podían intercambiar secretos. Como lo señala Lawrence Goodwyn: «Las conversaciones en Cegielski [talleres ferroviarios] para organizar el movimiento se realizaban en lugares alejados de la mirada de los supervisores: en trenes o en autobuses, de ida al trabajo o de regreso a casa, en secciones apartadas de la planta, en las horas de comida y en los vestidores enormemente inadecuados, donde sólo había agua fría y que eran por sí mismos un agravio continuo [...] Ese espacio no era ningún don; era creado por la gente, que luchaba para crearlo»[224]. Por lo tanto, pensar que el discurso antihegemónico se contenta con ocupar el espacio social abando-

nado por la dominación significa ignorar la lucha necesaria para conquistar, ocupar, construir y defender esos lugares.

La elaboración de los discursos ocultos depende no sólo de la conquista de espacios físicos y de un tiempo libre relativamente independientes, sino también de los agentes humanos que los crean y diseminan. Los transmisores son, en general, tan socialmente marginales como los lugares donde se congregan. En vista de que la marginalidad social depende tan estrechamente de las definiciones culturales y temporales, los transmisores variarán mucho de cultura a cultura y de una época a otra. A principios de la era moderna, en Europa, por ejemplo, parece ser que los transmisores de la cultura popular fueron decisivos en el desarrollo de los temas subversivos de lo carnavalesco. Se puede decir que ése fue el modo de subsistencia de los actores, los acróbatas, los juglares, los malabaristas, los adivinadores, los artistas itinerantes de todo tipo. Otros trabajadores itinerantes —jornaleros, artesanos y vendedores ambulantes, hojalateros, zapateros, buhoneros, vagabundos, curanderos, «artistas del diente»—, aunque tal vez menos activos en la elaboración de una subcultura disidente, pueden haber operado como líneas importantes de difusión. Puesto que gran parte de la resistencia ante la cultura dominante adquirió la forma de la herejía y de la heterodoxia religiosa, no se debe olvidar la función de lo que Max Weber llamó la «intelligentsia paria». En este caso, nosotros incluiríamos una parte del bajo clero renegado, a los supuestos profetas, los peregrinos, las sectas y órdenes monásticas marginales, los mendicantes, etcétera. Weber apunta que su distancia crítica de los valores dominantes surge de sus destrezas y de su marginalidad. «Los grupos que están fuera o en el extremo inferior de la jerarquía social se encuentran, en cierto modo, sobre el punto de apoyo de

Arquímedes en relación con las convenciones sociales: tanto frente al orden externo como frente al sentido común. Puesto que no están sujetos a las convenciones sociales, esos grupos tienen la capacidad de ser muy originales en su concepción del cosmos»[225].

Si vemos más de lejos a los grupos específicos en un ambiente cultural particular, podemos tener una visión más general sobre los principales transmisores del discurso oculto. Y no es una mera cuestión de su inferior o anómala posición social. Por sí mismos, tienden a su vez a adoptar oficios o vocaciones que implican movilidad física. En sus viajes, hacen muchas veces la función de agentes culturales y de puentes sociales entre las comunidades subordinadas, sin perder nunca su independencia social ni, por supuesto, su gran autonomía. En el caso de los gremios o las sectas, esos grupos también pueden tener una existencia corporativa con la que se aislan socialmente de la dominación directa. Finalmente, muchísimos de esos grupos dependen de manera directa del apoyo de las clases bajas para su subsistencia. Por lo tanto, el clérigo que requiere de la caridad popular para sobrevivir y el juglar que cuenta con su público para comer seguramente no transmitirán un mensaje cultural contrario a las expectativas populares[226].

Control social y vigilancia desde arriba: para impedir que nazca el discurso oculto

La prueba más fuerte de la vital importancia que tienen los espacios sociales autónomos en la generación del discurso oculto es el denodado esfuerzo de los grupos dominantes para eliminar o controlar dichos espacios. En Europa, desde

el siglo XV hasta el XVII, tanto las autoridades seculares como las religiosas entendieron el peligro potencial de los espacios autónomos de la cultura popular disidente. El mejor ejemplo de ello son los conflictos culturales que precedieron a la guerra de los campesinos alemanes, en vísperas de la Reforma. El análisis de Lionel Rothkrug sobre las pugnas en torno al sitio de peregrinaje asociado con el «tambor de Niklashausen» resulta singularmente pertinente[227]. La visión profética del joven tambor en 1476 incorporaba temas que ya eran parte integral de una tradición secreta de disidencia religiosa. Esa tradición sostenía que el sacrificio de Cristo había liberado a toda la humanidad —incluyendo a los siervos— y que todos podían acceder democráticamente a la salvación. La iglesia en la que Boheim, el tambor, denunció la venalidad del clero (particularmente en la venta de indulgencias) y pidió la dimisión del papa atraía enormes y amenazadoras multitudes. Después de una escaramuza en la que arqueros suizos plebeyos derrotaron a la crema de la nobleza borgoñona, Boheim fue capturado y ejecutado por herético y rebelde. Dos rasgos de esos acontecimientos y de lo que sucedió después son importantes para nuestro análisis. El primero: la iglesia de Niklashausen, irrelevante hasta entonces, se convirtió en un imán social de las peregrinaciones y del discurso subversivo precisamente por la *reacción* popular ante las profecías. Ese espacio autónomo del discurso oculto fue una creación social, no algo dado. Segundo: una vez planteada la amenaza, las autoridades no escatimaron esfuerzos para acabar con ese núcleo de disidencia. Se arrasó la iglesia, se dispersaron las cenizas de Boheim en el río Tauber, se destruyeron las ofrendas depositadas en el altar, se confiscaron todas las reliquias de Boheim y los monumentos en su honor, se prohibieron las peregrinaciones al sitio ahora vacío.

Al mismo tiempo, el obispo de Würzburg emprendió una ofensiva cultural en contra del sentimiento anticlerical encargando versos que difamaran a Boheim y que satanizaran a los «rebeldes» que habían seguido su llamado. Es difícil imaginar un esfuerzo más ambicioso para eliminar un lugar físico de discurso subversivo y para borrar todas sus huellas en la cultura popular oral.

La relación que hace David Sabean de la figura de Haus Keil en la Alemania luterana menos de doscientos años después, justo al final de la guerra de los treinta años, capta muy bien la persistencia de las herejías populares subversivas y la hostilidad de las autoridades seculares y religiosas contra sus seguidores y los lugares donde prosperaban[228]. Con un contexto dominado por grupos de soldados que merodeaban por los campos, por la peste y por unos impuestos exorbitantes, Hans Keil recibió una señal de Dios y un mensaje de un ángel. Sus viñedos sangraban cuando los podaba. El ángel descendió para prometer un castigo colectivo por la maldad humana. Los pecados que el ángel prometió castigar eran, muy especialmente, las abrumadoras exigencias de granos y de trabajo por parte de la nobleza, los diezmos del alto clero y el incumplimiento de los mandamientos de Dios por parte de las élites codiciosas, licenciosas y engreídas. En términos religiosos, era claro que Dios hacía responsables a las autoridades de los sufrimientos de la guerra y que tenía la intención de ponerlas en su lugar. Como en el caso del tambor de Niklashausen, el contenido de la profecía no era sorprendente ni nuevo; estaba claramente prefigurado en los pasquines, las historias de milagros y las tradiciones bíblicas populares que circulaban por entonces. El peligro que planteaba el mensaje divino recibido por Hans Keil era que los campesinos lo tomaran como un signo que los autorizaba a

evadir el pago de impuestos. Como las historias del milagro circulaban por toda la región en forma de hojas sueltas recién impresas y de coplas populares sobre lo acontecido a Hans Keil, las autoridades sintieron el peligro de que estallara una rebelión generalizada contra los impuestos. Las medidas que se tomaron para impedir que se diseminaran los testimonios populares son reveladoras. Se confiscaron las hojas que ilustraban el milagro y se detuvo a los impresores, cantantes y trabajadores ambulantes que lo difundían. Se arrestaba y se interrogaba a cualquiera que fuera sorprendido discutiendo el tema, especialmente en los mercados y en las hosterías. Estamos aquí ante un esfuerzo sistemático de las autoridades para destruir los circuitos autónomos del discurso popular y negarle a esa heterodoxa historia cualquier espacio social donde poder repetirse e interpretarse.

Ninguno de estos episodios se hubiera conocido si no hubiera atraído la atención —y la represión— de las autoridades. Fue así como lograron llegar a los archivos, por decirlo así. Cada profecía que se desparramaba fuera de los límites del discurso oculto constituía una amenaza directa a los detentadores del poder. No obstante, sin el patrón represivo, el sistema circulatorio del discurso oculto no sería relevante para nosotros. En la Europa central del siglo XVII, integraban ese sistema nada más ni nada menos que los productores, los transmisores y los consumidores de la cultura popular, junto con los caminos que ellos transitaban y los lugares donde residían o que atravesaban. Así pues, la importancia de la cultura popular y de sus vectores sociales no consiste en ser un mero objeto de conocimiento de anticuarios interesados en la Europa feudal y los inicios de la modernidad. Más de un estudioso de la historia de la clase obrera moderna ha indicado que muchos de los circuitos de la cultura popular fueron

destruidos deliberadamente a fines del siglo XIX con siniestras consecuencias en el proyecto de disciplinar y domesticar culturalmente al proletariado[229].

Los dueños de esclavos tanto en las Antillas como en Estados Unidos se esforzaron por evitar la creación de lugares donde pudiera producirse y compartirse un discurso oculto. Les ayudaba enormemente, por supuesto, el hecho de que sus súbditos eran una población traumatizada por la reciente separación de su contexto social[230]. Para minimizar la comunicación, los dueños de las plantaciones preferían juntar una fuerza de trabajo con la mayor diversidad lingüística y étnica posible[231]. Cuando un dialecto del inglés de los negros se volvía incomprensible para los dueños de las plantaciones, se les exigía a los esclavos que hablaran en el trabajo de forma que pudieran entender los capataces. Se restringían drásticamente las reuniones dominicales y festivas, que los dueños consideraban como posibles ocasiones subversivas, y se trataba de evitar que allí se encontraran esclavos de diferentes plantaciones. El uso sistemático de soplones colaboraba a eliminar los lugares seguros para el discurso oculto. Finalmente, para disolver las nocturnas reuniones que los esclavos celebraban secretamente, los dueños organizaban patrullas montadas —los temidos patrulleros— que usaban perros para aprehender y castigar a cualquier esclavo que anduviera suelto sin autorización.

Todas esas medidas eran parte de un proyecto utópico desesperado (una utopía de los amos, por supuesto) de eliminar cualquier comunicación secreta entre los esclavos. Esos deseos eran, por principio, irrealizables, aunque sólo fuera porque el trabajo mismo requería que los esclavos se comunicaran entre sí con facilidad. Por impositiva que fuera la vigilancia, no impedía el rápido desarrollo de códigos lingüísti-

cos impenetrables para los extraños, de una cultura en la que dominaban la ridiculización y la sátira, una concepción religiosa autónoma que destacaba el tema de la liberación, métodos concretos para provocar incendios y sabotajes, para no mencionar el desarrollo de comunidades libres de cimarrones en las montañas.

En este punto, la inevitable frustración de los planes de los amos no es lo que más interesa a nuestro análisis, sino más bien el esfuerzo, el deseo de atomizar a los subordinados, eliminando o infiltrándose en cualquier ámbito autónomo de comunicación. Ese deseo aparece una y otra vez, incluso en las instituciones voluntarias cuyo objeto es imponer la disciplina y la lealtad incondicional de los miembros. Como lo ha mostrado Lewis Coser, un análisis cuidadoso de instituciones «codiciosas» como las de los jesuitas, las órdenes monásticas, las sectas políticas, las burocracias de corte que usan eunucos o jenízaros, o las comunidades utópicas, descubrirá reglas sociales destinadas a impedir el desarrollo de cualquier complicidad o discurso entre los subordinados que pudiera competir con sus objetivos hegemónicos[232]. Para lograrlo, dichas reglas vuelven a los subordinados completamente dependientes de sus superiores, les impiden reunirse y los mantienen casi constantemente vigilados.

La tradición imperial de reclutar personal administrativo entre los grupos marginales y despreciados tenía precisamente la finalidad de entrenar cuadros apartados de la plebe y cuya posición dependiera totalmente del gobernante. En el caso del celibato o de los eunucos, la competencia de la complicidad familiar estaba, por principio, excluida. Durante su entrenamiento —que frecuentemente empezaba a temprana edad— y durante el cumplimiento de sus obligaciones, se les mantenía lo más aislados posible de la población civil. A di-

ferencia de los siervos o de los esclavos, las obligaciones de ese personal de élite exigían un alto grado de iniciativa, lealtad y cooperación, lo cual a su vez requería la creación de lazos horizontales y un entrenamiento que inculcara un fuerte *esprit de corps*. Incluso en estos casos, sin embargo, se procuraba minimizar el surgimiento de cualquier iniciativa que no correspondiera a los propósitos oficiales. Las más durables de las comunidades utópicas del siglo XIX en Estados Unidos fueron aquellas que insistieron en el celibato o en el amor libre en el interior de la comunidad. Ambas opciones impedían el desarrollo de los peligrosos lazos de pareja y de familia, que hubieran creado otro foco para la lealtad. Como dice Coser: «La abolición de la vida familiar permitía asegurarse de que los individuos actuaran siempre de acuerdo con su función pública; es decir, que renunciaran a su derecho a la privacidad»[233]. En nuestros términos, la abolición de la vida familiar era un intento de asegurar que el discurso público, la escena, abarcara toda la vida social. Para lograr esto, era necesario también un sistema más o menos total de vigilancia y controlar cualquier posible discurso subversivo. Los cuáqueros *Shakers*, por ejemplo, usaban vigías, hoyos en las paredes y la presión social de las confesiones públicas como parte de su programa de vigilancia. De esa manera, incluso las comunidades de ingreso voluntario manifiestan un deseo de dominación total que se revela en sus medidas para eliminar todos esos pequeños espacios autónomos y lazos sociales en los cuales puede surgir un discurso oculto y clandestino de oposición.

Control social y vigilancia desde abajo; defender el discurso oculto

Si la lógica de un mecanismo de dominación consiste en conseguir la completa atomización y vigilancia de los subordinados, esta lógica encuentra la correspondiente resistencia desde abajo. En todas partes, los subordinados están implícitamente conscientes de que si la lógica de la dominación se impone, quedarán reducidos a una guerra hobbesiana de todos contra todos. Una tentación constante de los grupos subordinados es recurrir a estrategias individuales para ganarse un ascenso. Las élites convocan a actos públicos de sumisión, donde se exhibe su autoridad, en parte para estimular la deserción sistemática y práctica. De esa manera también, las élites se procuran criados fieles, «personal de confianza» e informantes para vigilar los espacios del discurso oculto. La mera presencia entre los subordinados de conocidos «hombres de confianza» o gente sospechosa de serlo basta normalmente para descalificar dicho espacio como lugar seguro para el discurso oculto.

Algunos miembros de una subcultura subordinada disidente pueden actuar por su propia cuenta para difundir criterios opuestos a las normas dominantes. De una investigación sociolingüística sobre la norma del habla en Inglaterra sacamos un ilustrativo ejemplo que nos puede ayudar a entender este proceso[234].

Las investigaciones sobre los patrones lingüísticos de hombres y mujeres de la clase obrera muestran que las mujeres usan una norma definitivamente más cercana al inglés estándard (la norma dominante) que los hombres. Se atribuye esta diferencia al hecho de que los hombres de clase obrera están mucho más firmemente arraigados en una subcultu-

ra igualitaria de trabajadores, mientras que las mujeres se cuidan mucho más de evitar construcciones (por ejemplo, dobles negaciones) que la cultura dominante rechaza. Sin embargo, para nuestros fines, resulta más significativo el hecho de que las mujeres usan la norma mucho menos de lo que ellas creen y los hombres usan mucho menos las construcciones ajenas a la norma de lo que creen. Que los hombres aspiren, por decirlo así, a usar más construcciones lingüísticas de clase obrera de las que realmente usan muestra que ese recurso tiene entre ellos un *secreto prestigio*. Contra la presión que ejerce el habla de sus superiores, contra la corrección promovida por el sistema escolar, la radio y la televisión, la cultura obrera ha creado sus propias sanciones que desalientan enérgicamente a cualquiera que desee separarse de la solidaridad lingüística. Dado que tanto el inglés obrero como el inglés estándard bastan para comunicar casi cualquier idea, el habla particular de los obreros funciona como una especie de discurso moral que manifiesta públicamente una identidad y solidaridad con los compañeros de la misma clase contra la clase media y la alta.

¿De qué manera una subcultura de subordinados que tiene, casi por definición, menos poder social que la cultura dominante logra un alto grado de conformidad? Sin duda la respuesta se encuentra en los incentivos y las sanciones sociales que puede imponer para recompensar a los miembros que respetan las normas y para castigar a los que no las respetan. Estas sanciones deben por lo menos neutralizar las presiones ejercidas desde arriba. El factor social esencial es que los esclavos, los siervos, los intocables y gran parte de la clase trabajadora han vivido históricamente casi toda su vida en recintos y barrios alejados de la mirada inmediata de las élites. Incluso en el trabajo, siempre que no laboren indivi-

dualmente, los subordinados son objeto no tanto de la observación de los patrones como de otros trabajadores. En este *kulturkampf*, los grupos subordinados se encargan de la vigilancia e identifican a todo aquel que quiera darse aires de superioridad, niegue sus orígenes, se muestre distante o trate de codearse con las élites. Las sanciones que se les aplican van desde los pequeños gestos de desaprobación hasta la completa exclusión y, por supuesto, la intimidación y la violencia físicas.

Esas presiones para lograr la conformidad dentro del grupo subordinado regulan no sólo los actos lingüísticos sino una amplia variedad de prácticas que atentan contra lo que se considera el interés colectivo. Juan Martínez Alier señala que entre los trabajadores agrícolas de la España de Franco, el concepto de *unión* representaba un ideal común de solidaridad[235]. Como en el caso de la norma lingüística obrera discutido antes, en éste tampoco se respeta la solidaridad religiosamente —a causa de la tentación de separarse del grupo —, pero no deja de influir manifiestamente en la conducta. Esa solidaridad establece que se rechace a todos aquellos que aceptan trabajar a destajo o trabajar por menos del salario mínimo, se les aísle y se les catalogue de sinvergüenzas. Los jornaleros deben esperar en sus pueblos las ofertas de trabajo y no andar en una escandalosa rebatiña entre ellos para llegar a las fincas; todos aceptan también no trabajar de aparceros y no ofrecerse deliberadamente a menor precio que otro para ganarle el empleo. Aquellos que violan estos mandatos no sólo deben temer el desprecio, sino también las represalias físicas.

Como lo señala Alier para el caso de los trabajadores andaluces, esa conformidad se crea y se mantiene gracias a ciertas prácticas lingüísticas comunes. Si en público se trata

a los terratenientes con respeto, a sus espaldas se les insulta y se les dan apodos ridículos. En privado los trabajadores se burlan del eufemismo público y oficial, impuesto por la élite, que se usa en vez de la palabra «aparcería»: *coparticipación*. Se cuentan historias difamantes sobre los guardias civiles y los curas locales. No sólo las desigualdades y la dominación, también los chistes, los cuentos y los versos satíricos que comunican tan vividamente las injusticias avivan las rivalidades de clase: «Nosotros comemos el delicioso cardo y el sabroso césped mientras ellos [los ricos] comen el pestilente jamón y el asqueroso chorizo»[236]. En esta práctica lingüística y esta visión de la comunidad se puede ver la inconfundible presencia del *trabajo cultural* que realizan los miembros de los grupos subordinados.

Los detalles militares de estas escaramuzas no son agradables. Primero, se debe recordar que, además de enfrentarse al enemigo, las tropas deben tener disciplina, sobre todo allí donde la tentación de desertar es grande. Mientras que la clase dominante tenderá a recurrir con más frecuencia a las relaciones directas de fuerza, intimidación y poder económico, la *mezcla* de incentivos para lograr la conformidad entre subordinados tenderá a incluir más presión interpares. No obstante, las relaciones de fuerza están rara vez ausentes, incluso entre subordinados, cuando se considera que el precio de la deserción es grande. Ejemplos pertinentes de esto son los ataques contra los esquiroles a manos de los obreros que hacen guardia alrededor de su lugar de trabajo, o el asesinato de algún sospechoso de ser agente de la policía en pueblos negros de Sudáfrica. Sin embargo, la mayoría de las veces los subordinados no tienen mucha fuerza represora para aplicársela entre sí, y la que poseen requiere normalmente una mínima aceptación pública. La conformidad, en cambio, depen-

de enormemente de la presión social. A pesar de que se puede reconocer el aspecto *relativamente* democrático de esa presión social entre miembros del mismo grupo, esos mecanismos de control social son dolorosos y muchas veces desagradables. Calumnias, difamaciones, chismes, rumores, gestos públicos de desprecio, rechazo, maldiciones, infundios, expulsiones son sólo algunas de las sanciones que los subordinados pueden imponerse unos a otros. Una mala reputación, en una comunidad cerrada y pequeña, tiene consecuencias bastante concretas. A la familia de un campesino despreciado por su comunidad le será casi imposible intercambiar ayuda para la cosecha, pedir prestado un animal de tiro, conseguir un préstamo por pequeño que sea, casar a los hijos e hijas, impedir los robos en pequeña escala de su grano o su ganado, e incluso enterrar a sus muertos con dignidad. Además, aunque dichas sanciones ejercen cierta coerción, necesitan, de nuevo, una aceptación popular suficiente para alcanzar su meta de obligar a los no conformes a volver al redil.

La solidaridad entre subordinados, si se logra, se debe paradójicamente sólo a cierto grado de conflicto. Algunas formas de inquietud social, lejos de ser pruebas de desunión y debilidad, pueden ser signos de una vigilancia social activa, agresiva, que mantiene la unidad. Nadie ha mostrado mejor este principio que Chandra Jayawardena en su estudio sobre la fuerza de trabajo en una plantación tamil[237]. Su comunidad estaba compuesta en su totalidad por familias que trabajaban en la plantación y por lo tanto sujetas, con algunas distinciones, a la misma estructura de autoridad. Habían desarrollado un alto grado de solidaridad, caracterizado por explosiones de violencia en las que colaboraban de manera implícita, sin que nadie las encabezara, ni nadie las preparara.

La solidaridad se apoyaba en una ideología de relaciones sociales estrictamente igualitarias llamada *mati* (compañerismo), que se mantenía activa a pesar de los intentos de los administradores por inducir el colaboracionismo y el favoritismo entre los trabajadores. El trabajo ideológico, en este caso como en cualquier otro, iba unido a una serie de prácticas concebidas para impedir el crecimiento de la diferenciación interna en cuanto a rango social o ingreso que pudiera disminuir la solidaridad de la comunidad frente al mundo exterior[238]. Se empleaban rumores, pleitos personales, envidias e incluso demandas judiciales relacionadas en gran medida con violaciones del *mati*. Como bien dice Jayawardena: «Estas disputas indican la fuerza, no la debilidad, de los lazos que unen a la comunidad»[239]. Desde nuestro punto de vista, las disputas no sólo muestran los lazos que unen a la comunidad, sino que los crean y los refuerzan. Sería entonces engañoso decir que una forma de dominación crea espacios sociales para un discurso oculto disidente. Más exacto sería decir que una forma de dominación crea ciertas posibilidades para la producción de un discurso oculto. De que los subordinados participen en la ocupación, defensa y ampliación de un espacio normativo de poder depende que esas posibilidades se realicen o no, y que tomen una forma u otra.

La existencia de barreras sociales y culturales entre las élites dominantes y los subordinados favorece el desarrollo de un discurso oculto sólido y resistente. Una de las ironías de las relaciones de poder es que las actuaciones que se les exigen a los subordinados se pueden convertir, gracias a su habilidad, en un muro casi impenetrable detrás del cual su vida autónoma puede transcurrir ajena a la mirada de las élites.

La forma más sorprendente de este fenómeno se da cuando se construye toda una fachada artificial para evitar que se

detecte otra realidad. Por ejemplo, en la época colonial, los funcionarios franceses que de vez en cuando iban de visita exigían a los pueblos de las montañas de Laos que designaran a un jefe y un consejo de ancianos con los cuales negociar. Al parecer los laosianos respondieron creando un consejo de notables falsos, sin ningún poder local, que se presentaron ante los agentes coloniales como si fueran *los* funcionarios locales. Por detrás de esta estratagema, los respetados notables del pueblo siguieron manejando los asuntos locales, incluyendo la actuación de los falsos funcionarios[240]. El caso laosiano no es sino un ejemplo notorio de los eternos esfuerzos de los pueblos del sudeste asiático para mantenerse a una distancia prudente del estado amenazador y conservar su sistema de propiedad agraria, sus relaciones de parentesco, sus ingresos, sus cosechas, su ganado y su organización interior como secretos bien protegidos. Muchas veces, la reducción de los contactos con el estado al mínimo es la mejor manera de lograr ese propósito.

Con más frecuencia, el ejercicio consistente y ceremonioso de las formas de respeto crea una barrera social impenetrable que se vuelve más duradera precisamente por utilizar reglas que son caras a los grupos dominantes. El uso voluntario de la sumisión para lograr esos fines puede tener un acento de agresión, como sucede en el consejo que, en su lecho de muerte, da el abuelo de la novela *Invisible Man* de Ralph Ellison: «Vive con tu cabeza en la boca del lobo. Quiero que los domines con tus sí sí sí, que los debilites con tus sonrisas, que no puedan aguantar ni soportar tu servilismo, déjalos que se harten de ti hasta que te vomiten o que revienten. [...] Y enséñales esto a los jóvenes»[241]. Al muro bidimensional de las actuaciones oficiales de los grupos subordinados se le puede agregar muchas veces una fingida igno-

rancia. Al igual que con las actuaciones, los dominadores pueden llegar a comprender que la ignorancia es deliberada y que tiene como fin evitar cualquier demanda u ocultar información. Un afrikaner (sudafricano blanco), hablando de la población de color de su distrito, entiende muy bien el valor de uso de esa ignorancia: «Los de color han aprendido una cosa: hacerse los tontos. Así pueden lograr muchas cosas. Yo mismo, en realidad, no los conozco. No creo que sea posible conocerlos. Me hablan, pero siempre hay un muro entre nosotros; hay un punto más allá del cual ya no entiendo nada. Puedo saber cosas de ellos, pero no puedo conocerlos»[242]. Al hacerse los tontos, los subordinados usan creativamente los estereotipos que les aplican. Si se les considera estúpidos y si un rechazo directo es peligroso, entonces ellos pueden disfrazar el rechazo fingiendo ignorancia. Los campesinos usan sistemáticamente la ignorancia para frustrar los propósitos de las élites y del estado. A partir de ello, Eric Hobsbawm pudo afirmar que «el rechazo a entender es una manifestación de la lucha de clases»[243].

Estamos tentados a generalizar aún más las formas en que los inferiores pueden aprovechar creativamente esa distancia social y lingüística que las élites adrede establecen con ellos. Como algo inherente a su título de superioridad, las castas dominantes se esfuerzan por elaborar estilos de lenguaje, vestimenta, consumo, gestos, carros y etiqueta que las distinga lo más posible de los de abajo. En sociedades racistas, coloniales o estructuradas según el rango social, la segregación cultural no favorece los contactos no oficiales entre las distintas clases, por miedo a la contaminación. Esa combinación de distintividad y *apartheid* crea, como Bourdieu lo ha dicho, una cultura de élite que es un «jeroglífico» ilegible difícilmente imitable por los subordinados[244]. Pero Bourdieu no

ve que el mismo proceso creador de una cultura de élite casi impenetrable por abajo también estimula la elaboración de una cultura subordinada, opaca para todos los que están por encima de ella. De hecho, justamente ese mecanismo de densa interacción social entre los mismos subordinados y de contactos muy limitados, formales, con sus superiores alimenta el crecimiento de subculturas distintivas y la divergencia de normas lingüísticas.

Una sociología de la cohesión en el discurso oculto

¿Qué tan cohesionado está el discurso oculto que comparten los miembros de un grupo subordinado en particular? Esta pregunta no es meramente otro modo de preguntar qué tanto difiere un discurso oculto específico de los parlamentos «en escena» de un grupo subordinado. La disparidad entre los actos públicos y el discurso fuera de escena depende enormemente, como lo hemos visto, del grado de severidad de la dominación. En condiciones iguales, entre más involuntaria, humillante, onerosa y explotadora sea la dominación, más alimentará un contradiscurso violentamente opuesto a los argumentos oficiales.

Preguntarse qué tan unificado está un discurso oculto equivale a preguntarse sobre la capacidad de descomposición del lente social por el que pasa la subordinación. Por supuesto, si los subordinados están totalmente atomizados, no existe un lente que pueda unificar un discurso colectivo y crítico. Si prescindimos de ese caso extremo, sin embargo, la cohesión del discurso oculto parece fundarse tanto en la homogeneidad de la dominación como en la cohesión social de las víctimas mismas.

A la comprensión de las condiciones que favorecen el crecimiento de un discurso oculto unificado nos puede ayudar una larga tradición de investigaciones que explican las diferencias en la militancia y en la cohesión de la clase obrera de Occidente. Para decirlo de modo tajante, esas investigaciones han demostrado que los trabajadores que pertenecen a las «comunidades de destino» tienen una fuerte inclinación a compartir una clara imagen antagónica de sus patrones y a actuar solidariamente[245]. Por ejemplo, en una comparación internacional de la tendencia de los obreros a la huelga se encontró que ciertos grupos como los mineros, los marinos mercantes, los leñadores y los estibadores eran, en promedio, más militantes que el resto, y no es difícil percibir qué distinguía a esos grupos de la clase obrera en general. Su trabajo tiene un nivel excepcionalmente alto de peligro físico y requiere en consecuencia un grado correspondiente de camaradería y cooperación para minimizar los riesgos. En una palabra, su vida misma depende de sus compañeros de trabajo. En segundo lugar, los mineros, los marinos mercantes y los leñadores trabajan y viven en relativo aislamiento geográfico que los separa de otros trabajadores y otras clases. Los leñadores y los marinos mercantes viven alejados incluso de sus familias durante gran parte del año. Así pues, lo que distingue a esas ocupaciones es la homogeneidad y el aislamiento de su comunidad y experiencia de trabajo, su estrecha dependencia mutua y, finalmente, la relativa falta de diferenciación de —y de movilidad fuera de— su oficio. Ese tipo de condiciones son perfectas para potenciar al máximo la cohesión y la unidad de su subcultura, que los convierte casi en una raza aparte. Todos viven bajo la misma autoridad, corren los mismos riesgos, se relacionan casi exclusivamente unos con otros y dependen enormemente de la ayuda mutua.

Podemos decir entonces que, para ellos, todos los aspectos de la vida social —el trabajo, la comunidad, la autoridad, las diversiones— sirven para ampliar y agudizar su perspectiva de clase. Por el contrario, una clase obrera que vive en barrios no exclusivos, que trabaja en diferentes lugares, que no es muy independiente y que tiene diversiones muy variadas, lleva una vida social que ayuda a dispersar sus intereses de clase y por lo tanto su perspectiva social.

No sorprende entonces encontrar que las «comunidades de destino» crean una subcultura distintiva y unificada, desarrollan «sus propios códigos, mitos, héroes y normas sociales»[246]. El espacio social en el cual elaboran su discurso oculto es uniforme, cohesivo y unificado debido a las poderosas obligaciones mutuas que mantienen cualquier discurso rival a una distancia segura. Esa fuerte densidad moral se desarrolla siguiendo un proceso muy parecido al que produce los distintos dialectos de una lengua. Un dialecto se forma cuando un grupo de hablantes se mezcla frecuentemente entre sí y muy rara vez con otros. Su habla poco a poco empieza a distinguirse de la norma original y, en efecto, si el proceso continúa el tiempo suficiente, el dialecto se volverá incomprensible para los hablantes de la norma general[247].

De la misma manera, el aislamiento, la homogeneidad de las condiciones y la dependencia mutua entre los subordinados propician el desarrollo de una subcultura distintiva, una subcultura que posee con frecuencia un imaginario social muy marcado por la oposición «nosotros» contra «ellos». Por supuesto, cuando eso sucede, la cultura distintiva se vuelve ella misma una fuerza poderosa de unidad social en la medida en que todas las experiencias subsecuentes están mediatizadas por una manera común de ver el mundo. Sin embargo, el Dios oculto nunca se vuelve un lenguaje aparte.

El hecho mismo de que se encuentra en un diálogo constante —mejor dicho, en una discusión constante— con los valores dominantes asegura que el discurso público y el oculto permanezcan mutuamente inteligibles.

VI. La voz dominada: las artes del disfraz político

Dar un golpe derecho con un palo chueca.
Proverbio de los esclavos jamaiquinos

Estirando el lenguaje, lo deformamos de tal manera que podemos cubrirnos con él y escondernos. En cambio, los amos lo encogen.
Genet, *Los negros*

Mes enfants, no hay que enfrentarse a las cosas cara a cara; ustedes son muy débiles. Háganme caso y entren de lado [...] Háganse tontos, háganse los muertos, como el zorro.
Balzac, *Los campesinos*

La mayor parte de la vida pública de los grupos subordinados sucede en un vasto territorio situado entre los extremos de la oposición abierta y colectiva contra los detentadores del poder y la total obediencia hegemónica. Hasta ahora, al trazar el mapa de ese territorio corremos el riesgo de creer que comprende únicamente las actuaciones convincentes (aunque tal vez falsas) que tienen lugar «en escena» y un discurso oculto relativamente desinhibido, fuera de ella. Esa impresión es errónea, y el propósito de este capítulo es llamar la atención sobre las múltiples estrategias que usan los grupos subordinados para introducir su resistencia, disfrazada, en el discurso público.

Es un lugar común atribuirles a los grupos subordinados una sutileza que, considerada muchas veces por sus superiores como astucia y talento para engañar, proviene en realidad de su posición vulnerable, en la cual rara vez se han dado el lujo de la confrontación directa. Así, existe un violento contraste entre el autocontrol y la conducta indirecta de los que carecen de poder y el comportamiento más desinhibido y directo de los poderosos. Compárese, por ejemplo, la tradición aristocrática del duelo con la disciplina de contención ante los insultos inculcada a los negros y otros grupos subordinados. La tradición de las «docenas» o «docenas malditas» practicada por los jóvenes negros de Estados Unidos es la mejor muestra de esa disciplina en el autocontrol: con coplas rimadas, dos negros insultan mutuamente a sus familias (especialmente a sus madres y a sus hermanas), y gana aquel que, sin perder la compostura y sin llegar a las manos, demuestra ser más ingenioso en ese duelo verbal. Mientras que al aristócrata se le educa para desplazar todos los grandes insultos al terreno del combate mortal, a los subordinados se les disciplina para que reciban las ofensas sin responder físicamente. Como dice Lawrence Levine: «Las docenas son un mecanismo para enseñar y perfeccionar el control de las emociones y de la cólera, muchas veces necesario para la sobrevivencia»[248]. Existen muchos casos evidentes de grupos subordinados que han desarrollado esos ritos de insultos donde es necesario mantener el autocontrol para evitar la derrota[249].

El entrenamiento en destreza verbal que se logra mediante ese tipo de ritos les permite a los grupos vulnerables no sólo controlar su ira sino conseguir una expresión indirecta de dignidad y autoafirmación en el ámbito del discurso público. Describir en su totalidad los mecanismos de la lucha ideoló-

gica en ese ambiguo terreno requeriría de una compleja teoría de la voz *bajo el poder*[250]. Aunque es imposible hacer aquí un análisis completo de esa voz bajo el poder, sí podemos examinar de qué manera, por razones de seguridad, se disfraza, se silencia y se oculta la resistencia ideológica.

La no declarada guerra de guerrillas ideológica que tiene lugar en ese espacio político exige que nos introduzcamos en el mundo del rumor, el chisme, los disfraces, los juegos de palabras, las metáforas, los eufemismos, los cuentos populares, los gestos rituales, la anonimia. Por razones obvias, en este terreno nada es completamente literal. La realidad del poder implica que gran parte de la conducta política de los grupos subordinados requiere interpretación, precisamente porque actúan deliberadamente de manera críptica y opaca. Antes del reciente desarrollo de las reglas democráticas institucionalizadas, este ambiguo terreno de conflicto político era —si no se llegaba a la rebelión— *el* lugar del discurso político público. Y esto no ha cambiado para muchos de los subordinados contemporáneos, para quienes la condición de ciudadanos es, cuando mucho, una aspiración utópica. De esa manera, al describir las singulares creencias y prácticas cristianas de los pueblos tswana de Sudáfrica, Jean Comaroff da por supuesto que «este desafío tenía necesariamente que mantenerse escondido y en clave»[251]. El historiador E.P. Thompson señala que todavía en el siglo XVIII en Inglaterra, la represión impedía cualquier política emanada de las clases bajas: «la expresión de las simpatías políticas del pueblo era con frecuencia oblicua, simbólica, y muy imprecisa con el fin de evitar la persecución legal»[252].

Nos falta, sin embargo, describir las técnicas específicas mediante las cuales los grupos subordinados, con grave ries-

go, introducen en el discurso público su disidencia y su autoafirmación.

Si reconocemos los disfraces que deben utilizar los que carecen de poder fuera del ámbito seguro del discurso oculto, podremos, según yo, percibir un diálogo político con el poder dentro del discurso público. De ser cierta, esta afirmación tendría valor sólo en la medida en que el discurso oculto de muchos grupos subordinados históricamente relevantes es, en términos prácticos, irrecuperable, pero en cambio sí es con frecuencia accesible lo que han sido capaces de introducir, callada o veladamente, en el discurso público[253]. Así pues, en el discurso público, estamos en presencia de un extraño tipo de discusión ideológica sobre la justicia y la dignidad en que uno de los interlocutores tiene un severo defecto en el habla, provocado por las relaciones de poder. Si queremos escuchar su parte en el diálogo tendremos que aprender su dialecto y sus códigos. Recobrar ese discurso exige, sobre todo, cierto conocimiento de las artes de ocultamiento político. Con este fin en mente, analizaré primero las técnicas básicas o elementales de disfraz: anonimato, eufemismos y lo que yo llamo refunfuño. Después, pasaré a formas de disfraz más complejas y culturalmente elaboradas, que se encuentran en la cultura oral, los cuentos populares, la inversión simbólica y, finalmente, los ritos de inversión, como el carnaval.

Formas elementales de disfraz

Como los editores prudentes de un periódico de oposición en una situación de estricta censura, los grupos subordinados tienen que encontrar maneras de transmitir su mensaje

manteniéndose como puedan dentro de los límites de la ley. Esa tarea requiere un espíritu arriesgado y un talento especial para poner a prueba y aprovechar todas las inconsistencias, las ambigüedades, los silencios y los errores que se presenten. De alguna manera, esto significa seguir esa línea que pasa justo por el perímetro de lo que las autoridades están obligadas a tolerar o no pueden impedir que suceda; significa que esos grupos logran crearse una discreta vida política pública en un sistema político que, en principio, no permite que ese tipo de vida se organice sin su control directo. Más adelante exploraremos brevemente algunas de las técnicas más importantes de disfraz y ocultamiento, y propondremos maneras de leerlas.

En el nivel más básico, se puede distinguir entre las técnicas que disfrazan el mensaje y las que disfrazan al mensajero. Digamos que los casos extremos serían aquí, por un lado, un esclavo cuyo tono de voz al decir «Sí, amo» tiene un leve matiz sarcástico y, por otro, la amenaza explícita de provocar un incendio que el mismo esclavo haría anónimamente al mismo amo. En el primer caso, se puede identificar al subordinado que está actuando, pero su acto es probablemente demasiado ambiguo para que las autoridades puedan intervenir. En el segundo caso, la amenaza no tiene ninguna ambigüedad, pero él o los subordinados que la hicieron están ocultos. Por supuesto, existe la posibilidad de que se encuentren disimulados tanto el mensajero como el mensaje, como en el caso de unos campesinos disfrazados que, durante el carnaval, insultan críptica, pero amenazadoramente, a un noble. Si, en ese caso, el mensaje y el mensajero fueran claramente reconocibles, nos encontraríamos en un ámbito de confrontación directa (y quizá hasta de rebelión).

Prácticamente, sólo la imaginación de los subordinados puede limitar las formas de ocultamiento. Sin embargo, el grado en que se deben disfrazar los elementos y los agentes del discurso oculto para lograr introducirse en el discurso público dependerá sin duda del grado de peligrosidad y arbitrariedad del respectivo ambiente político. Lo más importante en este punto es reconocer que la creación de disfraces depende de la rapidez y seguridad con que se manipulan los códigos de sentido vigentes. No es posible exagerar la sutileza de esa manipulación.

Dos ejemplos actuales de Europa oriental nos pueden servir para mostrar de qué manera una sumisión exagerada y un comportamiento perfectamente normal, cuando se generalizan y se codifican, pueden convertirse en formas relativamente seguras de resistencia. En su (apenas disfrazada) autobiografía del período que pasó en un batallón penitenciario de prisioneros políticos, el escritor checo Milán Kundera describe una carrera de relevos en la que competían los guardias del campo de concentración —que la habían organizado— con los prisioneros[254]. Los prisioneros, sabiendo que se suponía que iban a perder, arruinaron la función dejándose adrede ganar, pero no sin representar la elaborada pantomima de un excesivo esfuerzo. Exagerando su sumisión hasta convertirla en burla, los prisioneros mostraron claramente su desprecio por la ceremonia, al mismo tiempo que volvían difícil la tarea de castigarlos. Esa pequeña victoria simbólica tuvo consecuencias políticas concretas. Como dice Kundera: «El espontáneo sabotaje de la carrera de relevos reforzó nuestro sentido de solidaridad y nos inspiró muchas actividades»[255].

El segundo ejemplo, de Polonia, fue más masivo y organizado. En 1983, después de que el general Jaruzelski declaró el

estado de sitio con el fin de suprimir el sindicato independiente *Solidaridad*, miembros de ese sindicato en la ciudad de Lodz desarrollaron una forma singular de cautelosa protesta. Para demostrar su desprecio por las mentiras divulgadas a través de los noticieros televisivos del gobierno, decidieron que, justo a la hora de la transmisión de las noticias, todos saldrían a pasear a la calle con el sombrero hacia atrás. Poco después, gran parte de la ciudad se había unido a la protesta. El gobierno conocía, por supuesto, la finalidad de esos paseos masivos, que se convirtieron en un símbolo poderoso y alentador de oposición. Sin embargo, no era ilegal pasear a esa hora del día, aunque fueran multitudes las que lo hacían con una obvia intención política[256]. Manipulando un ámbito de actividad cotidiano accesible para ellos y codificándolo con un sentido político, los miembros de *Solidaridad* se «manifestaban» en contra del gobierno en una forma que éste difícilmente podía reprimir.

Y pasamos ahora a unas de las formas importantes de ocultamiento.

Anonimato

> *Una persona del público, explicando al final de un mensaje cuidadosamente mecanografiado por qué no estaba firmado escribió: «Este lobo ha visto más de un invierno».*
>
> Discusión abierta de los hechos de actualidad,
>
> Moscú, noviembre de 1987

Un subordinado oculta su discurso a los poderosos en gran medida por miedo a las represalias. No obstante, si se puede expresar el discurso oculto al tiempo que se disfraza la identidad de su autor, mucho de ese miedo se disipa. Los grupos subordinados, que saben esto, han desarrollado un

gran arsenal de técnicas que les sirven para proteger su identidad al mismo tiempo que posibilitan la crítica directa, las amenazas y los ataques. Técnicas relevantes a ese fin son la posesión espiritista, el chisme, la agresión por medios mágicos, el rumor, así como la amenaza, la violencia, la carta y la confrontación colectiva anónimas.

La posesión espiritista y los cultos de posesión, muy comunes en muchísimas sociedades preindustriales, crean un espacio ritual en el cual se da curso relativamente libre a las que, fuera de él, serían peligrosas expresiones de hostilidad. Por ejemplo, I. M. Lewis ha señalado convincentemente que en muchas sociedades la posesión espiritista representa una forma casi oculta de protesta social que usan las mujeres y los grupos de hombres marginales y oprimidos, para quienes sería extremadamente peligrosa la protesta abierta[257]. Lewis termina recurriendo implícitamente, en su argumento, a la metáfora hidráulica con que nos encontramos por primera vez en las palabras de la señora Poyser: las humillaciones de la dominación producen una crítica que, si no se puede exteriorizar en el lugar de los hechos, encontrará una vía de escape velada, pero segura. En esos ritos, una mujer poseída por un espíritu puede abiertamente expresar sus quejas contra su marido y sus parientes masculinos, puede maldecirlos, hacer reclamaciones y hasta violar las poderosas normas de la dominación masculina. Durante la posesión, la mujer puede dejar de trabajar, recibir regalos y, en general, obtener también un trato indulgente. Y, como no es ella la que actúa sino el espíritu que la posee, no se le puede hacer responsable de sus palabras. El resultado es un tipo de protesta que no se atreve a manifestarse directamente pero al que muchas veces se recurre aunque sólo sea porque se atribuyen las reclamaciones a un espíritu poderoso y no a la mujer.

Lewis aplica su argumento a muchas situaciones similares en las cuales cualquier protesta abierta de un grupo subordinado parece condenada de antemano al fracaso. Específicamente, examina casos de posesión entre los siervos de casta baja de los nayares —de casta más alta— de Kerala, estado del sur de la India, y encuentra entre ellos que el mismo tipo de quejas y reclamaciones se expresan sin trabas tras la capa protectora de la posesión. Lewis establece una relación directa entre la posesión y las privaciones:

> No sorprende encontrar que la exposición de sufrimientos concretos ante estos espíritus tiende a coincidir con episodios de tensión y de trato injusto en las relaciones entre amo y siervo. Por ello, como sucede con frecuencia en otros lados, se puede considerar desde un punto de vista objetivo que esos espíritus actúan como una especie de «conciencia de los ricos», ya que su malévolo poder refleja la envidia y el resentimiento que, según la gente de casta alta, seguramente anidan en la casta baja menos afortunada en las relaciones con sus superiores[258].

Lewis sostiene que en muchos casos su análisis se puede aplicar, más allá de una definición estricta de la posesión espiritista, a otros cultos de éxtasis, sectas dionisiacas, ritos de embriaguez, a la histeria y a las enfermedades «histéricas» de las mujeres victorianas. Estos casos, para él, se pueden comparar porque en todos ellos la insatisfacción de los grupos dominados se manifiesta de modo que no se puede atribuir responsabilidad a nadie en particular. Que estos actos se puedan considerar de protesta o no, es una cuestión casi metafísica. Por un lado, son *vividos* como una experiencia involuntaria y como una posesión, sin llegar nunca a enfrentarse directamente a la dominación[259]. Por otro, ofrecen sin duda cierto tipo de reparación práctica, dan voz a una crítica de la dominación y, en los casos de los cultos de posesión, producen con frecuencia nuevos lazos sociales entre los sujetos de esa dominación.

La gran importancia de los mecanismos destacados por Lewis reside sin duda en que representan elementos de una crítica de la dominación que no tendría ningún espacio público fuera de ellos. Dadas las circunstancias de los casos examinados por Lewis, parece que la única alternativa está entre formas fugitivas de resistencia —como la posesión— o el silencio.

El chisme es quizá la forma más común y elemental de agresión popular disfrazada. Se trata de una sanción social relativamente segura, aunque de ninguna manera se puede decir que se use sólo para atacar a los superiores. Casi por definición, el chisme carece de autor, pero no de voluntarios transmisores que pueden argüir que se contentan con pasar la información. En caso de una reclamación —pienso aquí en un chisme malintencionado—, todos pueden rechazar la responsabilidad de ser sus autores. El término malayo para chisme y rumor —*jabar angin* (noticia en el viento)— expresa muy bien el carácter inaprensible de la responsabilidad, que hace posible esa agresión.

La distinción entre el chisme y el rumor reside en que el primero está casi siempre dirigido a arruinar la reputación de una o varias personas que pueden ser identificadas. Si bien los perpetradoras permanecen anónimos, la víctima está claramente especificada. Se podría decir que en el chisme se esconde cierta voz democrática, puesto que se difunde sólo en la medida en que otros tienen interés en repetirlo[260]. Sin ese interés, la historia desaparece. El chisme es casi siempre, antes que nada, un discurso sobre la infracción de reglas sociales. Las historias que hablan de que una persona es tacaña, malhablada, mentirosa o viste mal pueden dañar su reputación sólo si quienes participan en la circulación de los chismes comparten normas de generosidad, cortesía, ho-

nestidad y propiedad en el vestir. Sin normas comunes que midan los grados de desviación, la noción de chisme no tiene ningún sentido. Por su parte, el chisme refuerza esas normas, porque las usa como puntos de referencia y le enseña a quien lo difunde exactamente qué tipo de conducta atrae más la burla o el desprecio.

Conocemos mucho mejor el chisme como técnica de control social entre personas que tienen más o menos la misma condición —la estereotipada tiranía de la mayoría en los pueblos pequeños— que como recurso de los subordinados contra sus superiores. Ya hablamos en el capítulo anterior de qué tan frecuentemente se olvida que el chisme, las miradas fisgonas y las comparaciones odiosas en esas situaciones son precisamente lo que ayuda a perpetuar una conformidad ante los extraños poderosos. En su análisis de la agresión social en pueblos andaluces —muchos de ellos con un pasado radical, anarquista—, David Gilmore subraya que éstos consolidan un frente común ante los ricos terratenientes y ante el estado[261]. El chismoso se asegura, cuando la víctima no es muy poderosa, de que ésta se entere de la existencia del chisme; mirándola fijamente o tal vez cuchicheando en el oído de un amigo cuando la víctima pasa por la calle. La finalidad es castigarla, escarmentarla o incluso obligarla a irse del pueblo. Los que ocupan la posición más baja en el sistema de castas usan también el chisme constantemente para destruir la reputación de sus superiores con críticas acerbas[262]. Incluso cuando adquiere la violenta forma de la difamación, el chisme es una sanción moderada contra los poderosos. No presupone sólo la existencia de una comunidad en que hay trato de persona a persona, sino también que en ella la reputación todavía tiene importancia y valor[263].

También se puede considerar al chisme como un equivalente lingüístico y como un precursor de la brujería. En las sociedades tradicionales, la brujería sirve con frecuencia para reforzar al chisme: es, por decirlo así, el siguiente paso en la escalada de las hostilidades sociales. El uso de la magia constituye un intento de ir más allá del chisme y pasar de las «palabras fuertes» a un acto de agresión secreta que afectará directamente al enemigo, su familia, su ganado, sus cosechas. Un deseo agresivo de provocar desgracias a otro («¡que se le malogre la cosecha!») se convierte, gracias al acto performativo de la magia, en un instrumento del daño[264]. Como el chisme, y a diferencia de una declaración verbal de guerra, la agresión mágica es secreta y sus autores siempre podrán negar su responsabilidad. En muchos sentidos, la brujería es el clásico recurso de grupos subordinados vulnerables que no tienen, o tienen muy pocas, oportunidades de enfrentarse a una forma de dominación que provoca su cólera. En una sociedad que practica la magia, aquellos que perciben el resentimiento y envidia de los de abajo no necesitarán hacer un gran esfuerzo para convencerse de que cualquier problema es resultado de la brujería.

El rumor es un pariente cercano del chisme y de la agresión mágica. Aunque no tenga necesariamente como objeto a una persona en particular, se trata de una poderosa forma de comunicación anónima que puede servir a intereses muy específicos. Como lo señaló uno de los primeros estudios sobre el tema: la mejor situación para que prosperen los rumores es cuando ocurren acontecimientos de vital importancia para los intereses populares y sólo se tiene acceso a información ambigua o definitivamente dudosa. En esas circunstancias, se espera que la gente mantenga el oído bien aguzado y repita ávidamente todo lo que escucha. Los acontecimientos

en que hay peligro de perder la vida, como las guerras, las epidemias, las hambrunas y los motines, son en general los marcos sociales más fértiles para la producción de rumores. Antes del desarrollo de los modernos medios de comunicación y en todos aquellos lugares donde hoy en día se desconfía de esos medios, el rumor fue y es prácticamente la única fuente de noticias sobre el mundo exterior. La transmisión oral del rumor propicia la aparición de un proceso de elaboración, distorsión y exageración que, por lo difuso y colectivo, hace imposible identificar a su autor. La autonomía y la volatilidad del rumor político pueden fácilmente provocar actos violentos. «Un evidente, aunque indirecto, reconocimiento de su poder —señala Ranajit Guita— es el interés en reprimirlo y controlarlo que históricamente han mostrado, en ese tipo de sociedades, aquellos que resultarían más afectados por una rebelión. Los emperadores romanos estaban tan conscientes de la importancia de los rumores que pusieron a cargo de un cuerpo de oficiales —los *delatores*— la tarea de recogerlos y transmitirlos»[265].

Es asombrosa la rapidez con que se propagan los rumores. Esto se debe, en parte, a la mera lógica matemática del fenómeno conocido como «la carta cadena». Si cada uno de los que escucha un rumor lo repite dos veces, entonces al cabo de diez repeticiones más de mil personas lo habrán oído. Pero más asombrosa que su rapidez es su elaboración. Guha ha mostrado, a manera de ejemplo, cómo en la gran rebelión de 1857, desatada en la India por un motín en el ejército, el pánico inicial sobre la existencia de cartuchos engrasados se transformó rápidamente en rumores sobre conversiones forzosas, la prohibición de sembrar o una nueva ley que obligaba a todos a comer pan[266].

Desde nuestra perspectiva, el elemento decisivo es que el proceso de embellecimiento y exageración no se realiza de manera puramente caprichosa. El rumor sufre de un lugar a otro alteraciones que lo hacen conformarse más y más a las esperanzas, los temores y la visión del mundo de aquellos que lo escuchan y lo retransmiten. Algunos ingeniosos experimentos han proporcionado datos que muestran que, al difundirse, el rumor pierde parte de su información y gana elementos que se corresponden con el conjunto de la subjetividad de los mensajeros[267]; en Estados Unidos, unos investigadores norteamericanos enseñaron a un grupo de sujetos la foto de una escena con una multitud amenazadora en la cual un hombre blanco se enfrenta, blandiendo una navaja, a un hombre negro desarmado. En más de la mitad de las versiones contadas por blancos, ¡la navaja pasó a las manos del negro, como una confirmación de sus propios temores y suposiciones sobre los negros! La navaja no cambió de mano en las versiones de los negros. Parece, pues, que el rumor no sólo ofrece la posibilidad de comunicarse anónimamente y sin peligro; también sirve de vehículo a las ansiedades y las aspiraciones que sus difusores no pueden admitir abiertamente. En este sentido, es normal que el rumor adquiera diferentes formas según la clase, la capa social, la región o la ocupación en que circula.

El estudio más profundo sobre un rumor histórico —en el que Georges Lefebvre recrea el pánico ante una posible invasión monárquica que se produjo en el verano de 1789, después de la toma de la Bastilla— demuestra bastante detalladamente que el cumplimiento de los deseos (y de los miedos) tuvo una función importante en «la Grande Peur»[268]. El conflicto civil, el hambre, las bandas merodeadoras de desposeídos y la misma revolución crearon un tipo de tensión des-

conocida hasta entonces en la cual pudo prosperar el rumor y lo extraordinario convertirse en lugar común. No es sorprendente, en realidad, que antes de la revolución, cuando el rey convocó los Estados Generales por primera vez desde 1614 e inició la recopilación de quejas, los campesinos, con sus esperanzas utópicas y sus temores de calamidades, interpretaran esa convocatoria de una manera muy propia:

> se les llamó no sólo a elegir a sus representantes sino también a redactar sus cahiers de doléances: *el rey quería escuchar la auténtica voz de su pueblo para conocer sus padecimientos, sus necesidades y también sus deseos y, de esa manera, poder supuestamente corregir todo lo malo. La novedad de este hecho era verdaderamente asombrosa. El rey, el ungido por la Iglesia, el lugarteniente de Dios, era omnipotente, Adiós a la pobreza y a los sufrimientos. Pero así como surgió la esperanza en el corazón de los pobres, en ese misma medida apareció el odio contra la nobleza*[269].

No es nada fácil distinguir, en esas interpretaciones utópicas, entre los malentendidos deliberados y la aspiración a ver realizados los deseos. Pero sí es claro que esa interpretación, como la que hicieron los campesinos rusos de los deseos del zar, concordaba bastante con sus propios intereses. ¿Cómo debemos entender estos dos informes contemporáneos hechos por agentes del gobierno en relación con los rumores que circulaban entonces?

> Lo que sí es molesto es que estas asambleas se crean casi siempre poseedoras de una cierta soberanía y que, cuando terminan, los campesinos regresan a casa creyendo que a partir de ese momento no deben pagar sus diezmos y sus impuestos feudales, ni deben respetar la prohibición de cazar[270].

> Las clases bajas están convencidas de que cuando se reúnan los Estados Generales para regenerar el reino se producirá un cambio total y absoluto, no sólo de los actuales procedimientos, sino también de las condiciones y de los ingresos. [...] Al pueblo le han dicho [sic] que los deseos del rey son que todos los hombres sean iguales y que no haya ni obispos, ni señores; no más jerarquías; no más diezmos, ni derechos señoriales. Y de esa manera esta pobre gente engañada cree que está ejerciendo sus derechos y obedeciendo al rey[271].

Este último observador parece suponer que las grandes esperanzas de las «clases bajas» se pueden atribuir a algún tipo de agitador externo. De cualquier manera, es claro que las clases bajas creían lo que decidían creer; después de todo, estaban en libertad de ignorar cualquier rumor utópico. En ese caso, por supuesto, los rumores tenían enormes consecuencias, favorables a la revolución. Y gran parte de los campesinos, en electo, dejó de pagar los impuestos feudales, retuvo los diezmos, envió sus vacas y sus ovejas a pastar en las tierras del señor, cazó y recogió madera a su antojo *antes* de que estos asuntos se resolvieran en la legislatura revolucionaria. Cuando se les ponía algún impedimento o se les exigía cumplir alguna obligación, se quejaban de que «las autoridades estaban escondiendo las órdenes del rey, y decían que éste deseaba que ellos quemaran los castillos»[272]. Como sabían que todos los anteriores levantamientos campesinos habían terminado en un baño de sangre, estaban en constante estado de alerta ante cualquier rumor de un contraataque aristocrático, de acaparamiento o de alguna conspiración contrarrevolucionaria. El rumor tenía una fuerza política que se volvió parte integral del desarrollo de la revolución.

¿Por qué los grupos oprimidos leen con tanta frecuencia en los rumores la promesa de su inminente liberación? El poderoso y reprimido deseo de que se alivien las cargas de la subordinación parece influir no sólo en la autonomía de la vida religiosa de los oprimidos, sino también, y muy decisivamente, en su interpretación de los acontecimientos. Podemos ilustrar este mecanismo con algunos ejemplos sobre la esclavitud en el Caribe y el sistema de castas en la India. En las rebeliones de esclavos de fines del siglo XVIII y principios del XIX, como lo muestra Craton, hubo una creencia, bastante común, de que el rey o los agentes del gobierno británico ha-

bían liberado a los esclavos y de que los blancos les estaban ocultando esas noticias[273]. Los esclavos de Barbadán, en 1815, estaban convencidos de que serían liberados el día primero del siguiente año e hicieron los preparativos necesarios para cuando les dieran la libertad. La colonia de Saint Domingue se conmovió con el rumor de que el rey había concedido a los esclavos tres días libres a la semana y había suprimido el látigo, y de que los amos blancos, sin embargo, se habían negado a acatar la orden[274]. Los esclavos trataron el supuesto decreto como si fuera un hecho consumado, y se incrementaron los incidentes de insubordinación y la resistencia a la rutina de trabajo, todo lo cual llevó, en poco tiempo, a la revolución que culminaría en la independencia de Haití. Aunque no sabemos mucho sobre la génesis de este rumor en particular, la mayoría de los indicios de una próxima liberación contienen alguna sustancia. La campaña para la abolición de la esclavitud, la revolución haitiana y las promesas de libertad que les hicieron los ingleses a todos los esclavos estadounidenses para que se pasaran a su bando en la guerra de 1812: todo ello estimuló la fantasía de una próxima liberación.

Los intocables, como los esclavos, tienen mucha tendencia a leer sus esperanzas en los rumores. Como lo señala Mark Jürgensmeyer, en varias ocasiones, durante el régimen colonial, los intocables llegaron a creer que el gobernador o el rey los había elevado de categoría y había abolido la casta de los intocables[275]. Unida a las expectativas utópicas sobre los ingleses estaba la convicción muy común entre los intocables de que los brahmanes y otras altas castas hindúes les habían robado los textos secretos de liberación que alguna vez habían sido suyos[276].

En este punto, los paralelos entre los campesinos franceses, los esclavos, los intocables, los siervos rusos y, para el caso, la religión del «cargo» de los pueblos aplastados por la conquista de Occidente son demasiado obvios como para ignorarlos. La tendencia a creer que está cerca el fin de su servidumbre, que Dios o las autoridades les han concedido sus sueños y que sólo las fuerzas del mal les están privando de su libertad es un hecho muy común, y muchas veces trágico, entre los grupos subordinados[277]. Al expresar su liberación en esos términos, los grupos vulnerables manifiestan sus aspiraciones ocultas de manera que pueden evitar la responsabilidad individual y se pueden acoger a un poder superior cuyas órdenes estrictas se limitan a obedecer. Al mismo tiempo, esos presagios han colaborado a detonar innumerables rebeliones, casi todas fracasadas. A los teóricos sociales que suponen que la ideología hegemónica contribuye a naturalizar la dominación allí donde no hay posibilidad de imaginar ninguna alternativa les será difícil explicar estas ocasiones en las cuales los grupos subordinados parecen levantarse a sí mismos por los tirantes de sus propios deseos colectivos. Si los grupos oprimidos malinterpretan el mundo, lo hacen para imaginar que la liberación deseada está llegando y para cosificar la dominación.

Faltaría mucho para agotar la cantidad de formas de anonimato desplegadas por los grupos subordinados. Casi sin excepción, esas formas esconden la identidad individual del actor y en consecuencia permiten la expresión mucho mas directa de una agresión verbal o física[278]. En la Inglaterra del siglo XVIII, por ejemplo, eran un elemento básico de la acción popular, y tanto que E.P. Thompson puede hablar, muy convincentemente, de la

tradición anónima. La amenaza anónima o incluso el acto terrorista individual se encuentran con frecuencia en una sociedad de total dependen-

> cia y clientelismo, al otro lado de la moneda del respeto simulado. Justamente en una sociedad en que cualquier resistencia abierta, identificada, ante el poder gobernante puede provocar una represalia inmediata, la pérdida del hogar, el empleo, el arriendo, o una aplicación exagerada de la ley, es donde tiende a haber actos oscuros: la carta anónima, la quema del almacén, la mutilación del ganado, el tiro o el ladrillo por la ventana, la puerta sin bisagras, el huerto talado, la abertura clandestina y nocturna de las esclusas del vivero de peces. El mismo hombre que se toca el fleco para saludar al noble en el día y que pasa a la historia como modelo de respeto puede, en la noche, matarle sus ovejas, cazar sus faisanes o envenenar sus perros[279].

La yuxtaposición que hace Thompson de lo que yo llamaría un discurso público de interpretación deferencial con un discurso oculto de agresión anónima en lenguaje y acto es muy convincente. En las cartas anónimas invariablemente amenazantes podemos leer lo que yo creo que es una versión bastante inmediata, sin adornos, de lo que se dice fuera de escena, y lo podemos comparar con la actuación oficial. Así, una carta anónima, a propósito del daño que un pequeño aristócrata, en un día de cacería, causó en un sembrado, no mide sus palabras: «No vamos a seguir aguantando que esos malditos bandidos de gordo trasero maten de hambre a los pobres sólo por su estúpido gusto de cazar, correr a caballo, etcétera, para mantener el orgullo y el dispendio de sus familias»[280]. Las cartas anónimas no eran sólo expresiones sinceras de cólera. Eran, sobre todo, amenazas, ya tuvieran la forma de una carta o de un signo convenido (la tea sin prender en la paja, la bala enfrente de la puerta, la cruz y el féretro en miniatura cerca de la casa); amenazas que tenían por objeto modificar la conducta del adversario. Como dice Thompson, dichas acciones son episodios de un contrateatro. Si los salones, cacerías, vestuarios y apariciones en la iglesia de la pequeña aristocracia servían para impresionar a sus subordinados, las amenazas anónimas y la violencia de los campesinos pobres tenían la intención de «ponerles la piel

de gallina a la pequeña aristocracia, a los jueces y a los alcaldes»[281].

Por supuesto, cuando los subordinados, individual o colectivamente, atacaban la propiedad o la persona de sus superiores, por lo general ocultaban su identidad tomando precauciones como la de actuar de noche o usar disfraz. Cazadores furtivos, incendiarios, agitadores sediciosos y verdaderos rebeldes recurrían a las mismas medidas prudentes que los salteadores de caminos. En el Occidente católico, la tradición del carnaval ofrece, como veremos, un ritual que autoriza los disfraces así como el lenguaje y la conducta explícitos. Los hombres vestidos de mujeres en los motines de Rebecca en Gales o en las protestas de *demoiselles* contra las restricciones forestales en Francia no necesitaron inventar una nueva tradición.

Estos últimos dos ejemplos también ilustran la manera en que la situación marginal y apolítica de la mujer en el orden patriarcal se podía aprovechar creativamente. En su desesperada resistencia al programa de colectivización de Stalin, el campesinado se dio cuenta de que si las mujeres encabezaban la oposición pública se podrían evitar las peores formas de represalia. Y de esa manera, los hombres podían intervenir, sin correr tanto peligro, en favor de sus esposas amenazadas. Como lo explica Lynn Viola:

> La protesta de las mujeres campesinas al parecer sirvió de conducto, relativamente seguro, para la oposición campesina en general y como una pantalla para proteger a los esposos, políticamente más vulnerables, quienes no podían oponerse a los programas tan activa o abiertamente como ellas sin sufrir graves consecuencias, pero que, de todas maneras, podían permanecer detrás, silenciosos y amenazadores, o podían unirse a los disturbios una vez que la protesta llegara al punto en que ellos pudieran entrar en la pelea como defensores de sus parientas[282].

Desde una perspectiva más amplia, algunas de las formas básicas de acción colectiva popular que las autoridades clasi-

ficarían como motines se deberían considerar como usos estratégicos del anonimato. La política popular de la turba surge históricamente en situaciones en que es imposible sostener movimientos de oposición permanente, pero donde una acción colectiva de corto plazo puede tener cierto éxito gracias precisamente a su fugacidad. Así, Thompson descubre en las multitudes inglesas del siglo XVIII, «una capacidad para la acción directa instantánea. Participar en una turba o en un tumulto era una manera de ser anónimo, mientras que un miembro de una organización con cierta continuidad se exponía necesariamente a ser identificado y perseguido. La multitud del siglo XVIII comprendió muy bien su habilidad para actuar y su propio arte de lo posible. Sus triunfos o eran inmediatos o no eran»[283]. Casi lo mismo se ha dicho sobre las multitudes urbanas en la Francia de mediados del siglo XVIII a mediados del XIX. La ausencia de toda organización formal y la naturaleza aparentemente caprichosa de sus acciones se adaptaban excepcionalmente bien a una situación de poder que prohibía casi cualquier otra forma de acción directa contra las autoridades. Desde esta perspectiva, llamar espontáneos a esos incidentes es, como lo señala William Reddy, «irrelevante —a menos que se admita que los propios participantes valoraban y deliberadamente buscaban la espontaneidad»[284].

La posibilidad de que los grupos subordinados muchas veces escojan, deliberadamente, formas espontáneas de acción popular para preservar el anonimato y otras ventajas tácticas podría, si se desarrollaran sus implicaciones, replantear nuestra perspectiva de los modos populares de comportamiento político. Tradicionalmente, se ha interpretado la acción de las multitudes como resultado de la relativa incapacidad de las clases bajas para mantener un movimiento políti-

co coherente de cualquier tipo —una lamentable consecuencia de la volubilidad de su materialismo y sus pasiones. Se espera que, con el tiempo, esas primitivas formas de comportamiento de clase sean reemplazadas por movimientos más permanentes y más ambiciosos, con un liderazgo (quizá del partido de vanguardia) que tenga como objetivo cambios políticos fundamentales[285]. No obstante, si una lectura mucho más táctica fuera adecuada, el hecho de que las multitudes escojan actuar de manera fugaz y directa no será de ninguna manera el signo de un defecto o incapacidad para practicar modos más avanzados de acción política. La rápida actuación de las multitudes amotinadas en los mercados, por el alza de precios en el pan y en los granos, la destrucción de máquinas, la quema de listas de tributarios y de los registros de tierras representarían, entonces, una sabiduría táctica que el pueblo ha desarrollado como respuesta realista ante las limitaciones políticas que se le imponen. La espontaneidad, el anonimato y la falta de organización formal se convierten, de esa manera, en modos efectivos de protesta en vez de ser mero reflejo del escaso talento político de las clases populares[286].

Las ventajas políticas de la acción súbita de una multitud esconden una forma más profunda y más importante ele disfraz y de anonimato sin la cual este tipo de acciones no serían posibles. Si para actuar la multitud tal vez no necesita organización formal, sí requiere en cambio coordinarse con eficacia y una activa tradición popular. En muchos sentidos, la coordinación social evidente en los actos multitudinarios tradicionales se logra gracias a una red comunitaria informal que vincula a los miembros del grupo subordinado. Además de las variantes particulares de cada comunidad, esas redes funcionan a través de las relaciones de parentesco, del inter-

cambio de trabajo, la vecindad, las prácticas rituales o las ocupaciones cotidianas (como la pesca o el pastoreo). Para nuestro análisis, lo más importante es que esas redes están socialmente integradas a la comunidad subordinada y son muchas veces, por lo tanto, tan impenetrables para las autoridades como «indispensables para una acción colectiva permanente»[287]. Con el tiempo, por supuesto, esos modos de acción colectiva se vuelven parte sustancial de la cultura popular y el motín se convierte en algo así como el libreto de una obra de teatro que, aunque peligroso, es representado por una enorme compañía cuyos miembros conocen el argumento básico y pueden asumir en cualquier momento los papeles disponibles. Ese tipo de acción anónima de masas depende, pues, completamente de la existencia de un espacio social para el discurso oculto, un espacio donde los lazos sociales y las tradiciones pueden crecer más o menos sin intervención de las élites dominantes. En su ausencia, nada parecido podría suceder.

Hay todavía otra forma de acción anónima de masas que merece comentario porque surge bajo algunas de las formas más duras de subordinación. Estoy pensando en el tipo de protesta colectiva que con frecuencia realizan los presos golpeando rítmicamente sus platos o tazas de estaño o pegando en los barrotes de sus celdas. En términos estrictos, no hay anonimato en esas protestas, sin embargo los presos logran cierto tipo de anonimato gracias a su número y al hecho de que rara vez es posible identificar al instigador o iniciador de la protesta. Aunque la forma de expresión es fundamentalmente imprecisa, en general, por el contexto resultan bastante claras las razones del descontento. Incluso en una institución totalizadora donde hay pocas posibilidades de crear un espacio de discurso marginal y seguro, se puede lograr la

formación de una voz dominada cuya acción hace casi imposible identificar a un individuo responsable y por lo tanto merecedor de castigo.

Eufemismos

Se podría creer que sin el anonimato la actuación de los subordinados se reduciría a una respetuosa sumisión, si se considera que el anonimato es el recurso que permite dirigirse agresivamente al poder desde una posición vulnerable. Sin embargo, una alternativa consiste en disfrazar el mensaje lo mínimo indispensable para evitar las represalias. Si el anonimato muchas veces estimula la expresión de mensajes sin disfraz, disfrazar el mensaje significará aplicar procedimientos de disimulo.

Una analogía sociolingüística adecuada de mecanismo es la transformación, gracias al eufemismo, de lo que sería una blasfemia en una mera insinuación de blasfemia, que evita las sanciones aplicables a la blasfemia explícita[288]. En las sociedades cristianas existe una tendencia a modificar los juramentos que «toman el nombre de Dios en vano» para darles formas inofensivas que permitan evitar la ira divina, para no hablar de la ira de las autoridades religiosas o la de los fieles piadosos. De esa manera, jurar en inglés por «Jesús» se convierte en *«Gee Whiz»*; *«Goddamned»* se vuelve *«G.D.»*; *«by the blood of Christ»* se reduce a *«bloody»*. Incluso una obscenidad bastante profana como *«shit»* se transforma en *«shucks»*. En francés sucede lo mismo con *«Par Dieu»*, que se convierte en *«pardi»* o *«parbleu»*; y *«je renie Dieu»* en *«jarnibleu»*.

Eufemización es un término adecuado para describir lo que le sucede a un discurso oculto enunciado por un sujeto que quiere, en una situación de poder, evitar las posibles sanciones contra la declaración directa. Aunque no sean de ninguna manera los únicos en usar eufemismos, los grupos subordinados los utilizan con frecuencia porque están más expuestos a las represalias que los amos. Lo que subsiste en el discurso público es una *alusión a un insulto que nunca llega a manifestarse completamente*, una blasfemia a medias. Con el tiempo, la asociación inicial del eufemismo con la blasfemia original se puede llegar a perder y entonces el eufemismo pierde su efectividad. Pero, mientras dura, dicha asociación ocupa el lugar, a los oídos de quienes la escuchan, de una verdadera blasfemia. Gran parte del arte verbal de los grupos subordinados se demuestra en los eufemismos astutos que, como señaló Zora Neale Ilurston, «se distinguían por ser críticas y comentarios sociales velados, indirectos, una técnica propiamente descrita como dar un golpe derecho con un palo chueco»[289].

Donde mejor se muestra el uso del eufemismo como disfraz es en el mecanismo que siguen los cuentos y la cultura populares, sobre todo entre los grupos sin poder. Trataremos esas formas más complejas de ocultamiento posteriormente. Por ahora, nos limitamos a señalar que los eufemismos ponen constantemente a prueba los límites lingüísticos de lo aceptable y que muchas veces necesitan, para cumplir su objetivo, que los poderosos los entiendan. Unos esclavos de Georgetown, Carolina del Sur, aparentemente cruzaron esos límites cuando cantaron este himno al inicio de la Guerra Civil:

> Pronto seremos libres (se repite tres veces)
> Cuando el Señor nos llame.
> Hermano mío, ¿cuánto falta (se repite tres veces)

para que termine este sufrimiento?
No falta mucho (se repite tres veces)
para que el Señor nos llame.
Pronto seremos libres (se repite tres veces)
cuando el Señor nos libere.
Lucharemos por la libertad (se repite tres veces)
cuando el Señor nos llame[290].

Los amos arrestaron a los esclavos porque entendieron que los llamados al «Señor» y a «Jesús» eran referencias apenas veladas a los yanquis y al Norte. Si no se hubiera considerado subversivo este himno, los religiosos esclavos hubieran tenido la satisfacción de haber introducido impunemente en el discurso público un indirecto grito de libertad. Al principio de la revolución francesa, había campesinos que con frecuencia usaban creativamente la ambigüedad para protegerse de las autoridades del Antiguo Régimen o de las nuevas autoridades revolucionarias. En la medida en que la democracia significaba en muchos casos el regreso a los derechos tradicionales, había quienes gritaban: *«Ramenez la bonne»* (Regresen o reestablezcan la buena), expresión en la cual nunca era muy claro para los representantes del gobierno si querían decir «la bonne religión», «la bonne révolution», «la bonne loi» o alguna otra cosa[291].

Asimismo, el eufemismo puede querer transmitir una amenaza que, si no es entendida, pierde toda su fuerza. Pero la amenaza adopta una fórmula verbal que, siguiendo el mecanismo del eufemismo, permite negarla en caso de que alguien la denuncie. André Abbiateci transcribe estos eufemismos que usaban los incendiarios en el siglo XVIII en Francia:

Te voy a despertar con el canto de un gallo rojo.
Te voy a encender tu pipa.
Te voy a enviar a un hombre vestido de rojo que te derrumbará todo.
Me voy a vengar sembrando una semilla que no tardarás en lamentar.
Si me quitas mi tierra, verás pétalos amarillos de lis[292].

El propósito de esas amenazas consistía casi siempre en presionar a la víctima potencial. Si ésta hacía lo que se le exigía (por ejemplo, bajar la renta, restaurar los derechos forestales, dejar que se queden los arrendatarios, reducir los diezmos), podía evitar la acción del incendiario. Era tan clara la amenaza que normalmente se transmitía por boca de un extranjero anónimo o por escrito. Con esa conducta, los campesinos pretendían salir ganando de cualquier manera: expresaban una clara amenaza que, al mismo tiempo, por su forma suficientemente ambigua, les evitaba persecución legal.

Refunfuño

Archibaldo: Tú tienes que obedecerme a mí. Y al texto que hemos preparado.

Aldea (burlonamente): Pero yo aún puedo hacer más rápidos o más lentos mi recitado y mi actuación. Me puedo mover con lentitud, ¿no es cierto? Puedo suspirar más seguido y más profundamente.

Genet, *Los negros*

Todos sabemos que refunfuñar o murmurar entre dientes es una forma de queja velada. Normalmente, la intención del refunfuño es comunicar una sensación general de descontento sin correr el riesgo de responsabilizarse por una queja específica, concreta. Quien escucha puede entender claramente, basándose en el contexto, el significado de la queja; pero, con el refunfuño, el quejoso puede evitarse un problema y puede, si lo confrontan, negar cualquier intención de estarse quejando.

El refunfuño debe considerarse como un ejemplo de un tipo muy general de disidencia apenas velada, y un ejemplo particularmente útil para los grupos subordinados. Se trata

de un tipo de actos cuya intención es transmitir una idea, precisa pero negable, de ridículo, descontento o animosidad. Casi cualquier recurso de comunicación puede servir para transmitir dicho mensaje: un gemido, un suspiro, un quejido, una risa contenida, un silencio oportuno, un guiño o una mirada fija. He aquí la descripción que hace un oficial israelita de las miradas de los jóvenes palestinos en la ocupada Ribera Occidental: «No cabe duda: en sus ojos se ve el odio. Y es un odio profundo. Ellos ponen en sus ojos y en el modo en que lo miran a uno todo lo que no pueden decir y todo lo que están sintiendo»[293]. En este caso, el sentimiento en cuestión es absolutamente claro. En vez de tirar piedras —motivo para que los arresten y golpeen o para que les disparen—, los jóvenes usan la mirada, que es mucho más segura; pero que, no obstante, puede expresar casi literalmente que «Si las miradas pudieran matar…»

Refunfuñar es un acto que responde naturalmente más a los intereses de los subordinados que a los de sus superiores. Al pasar del refunfuño a la queja explícita, se entra en una zona donde hay un riesgo mucho mayor de ser objeto de represalias. Los superiores, conociendo las ventajas que tienen en una confrontación directa, insistirán con frecuencia en que se hable con claridad y le pedirán al refunfuñador que sea específico en sus quejas. Y con esa misma frecuencia, el subordinado, deseando permanecer en el terreno más favorable de la ambigüedad, negará estarse quejando. Gran parte de la comunicación política cotidiana que tienen los subordinados con sus superiores en situaciones de alta vulnerabilidad se realiza, creo yo, en esos términos de refunfuño. Con el tiempo, a medida que la oportunidad, el acento y los matices de las quejas se vuelven claramente comprensibles, el mecanismo llega a adquirir la fuerza comunicativa de un

lenguaje sofisticado. Ese lenguaje coexiste con el lenguaje del respeto sin romper necesariamente con sus reglas. Como lo señala Erving Golfman, glosando a Genet: «Y, por supuesto, al observar escrupulosamente las formas establecidas, él [el actor] se encuentra con que tiene la libertad de insinuar el mayor desprecio manipulando cuidadosamente la entonación, la pronunciación, el ritmo, etcétera»[294]. De esta manera se preserva la fachada del discurso público. Lo importante del refunfuño es que se mantiene —como una alternativa prudente— justo en el límite de la insubordinación. Así como se niega haber hecho una declaración explícita, también se niega la necesidad de una réplica: oficialmente nada ha sucedido. Vistos desde arriba, los actores dominantes les permiten a los subordinados que refunfuñen siempre que no violen el protocolo público del respeto. Visto desde abajo, aquéllos con escaso poder manejan hábilmente los términos de su subordinación para expresar públicamente su descontento, así sea en forma críptica, sin darles a sus enemigos la ocasión de una respuesta.

Como sucede con las amenazas apenas veladas de los eufemismos, el mensaje no debe ser tan críptico que resulte totalmente incomprensible para el enemigo. Muchas veces el refunfuño no es sólo una forma de expresión, sino un intento de pasarles a las élites la presión del descontento. Si el mensaje es muy explícito, hay peligro de represalia; si es muy vago, pasa inadvertido. Sin embargo, con bastante frecuencia el refunfuño quiere ser la expresión inequívoca de un tono, ya sea de cólera, desprecio, determinación, conmoción o deslealtad. La vaguedad, de hecho, puede ser una estrategia para incrementar el impacto de ese tono en los grupos dominantes, siempre y cuando logre comunicarse con efectividad. Por ejemplo, si se deja al enemigo en libertad de

imaginar lo peor, el efecto atemorizante será mayor. Una investigación sobre la vestimenta, la música y la religión de los rastafaris indica, en este sentido, que a la sociedad blanca de Jamaica le afectan más las formas indirectas de comunicación que el lenguaje explícito de la rebelión: «Paradójicamente, el 'miedo' se comunica sólo cuando, sugiriendo apenas abominables ritos de cruel venganza, resulta incomprensible para sus posibles víctimas»[295]. En ese caso, lo difuso de la amenaza amplifica su efecto y al mismo tiempo deja abierta la puerta para que los rastafaris, que, después de todo, no han amenazado explícitamente a nadie, puedan negar cualquier participación en el asunto.

El discurso oculto aparece sin disfraz en el ámbito de las relaciones públicas de poder sólo en las rarísimas ocasiones en que está a punto de estallar una confrontación directa. La realidad del poder exige que ese discurso oculto se manifieste a través de subordinados anónimos o se proteja con el disfraz del rumor, el chisme, el eufemismo o el refunfuño, formas de expresión que nunca se atreven a hablar por sí mismas.

Formas elaboradas del disfraz: las representaciones colectivas de la cultura

Si la subversión ideológica se redujera a las formas efímeras del chisme, el refunfuño o el rumor, y a la hostilidad ocasional de actores encubiertos, su eficacia sería sin duda muy marginal. Es un hecho que la rebelión ideológica de los grupos subordinados se presenta también públicamente en algunos elementos de la cultura popular. Sin embargo, teniendo en cuenta los obstáculos políticos a los que deben enfrentar-

se quienes practican la cultura popular, su manifestación pública generalmente respeta los límites de lo propio. Las condiciones de esa manifestación imponen que ésta sea tan indirecta y esté tan deformada que se pueda leer de dos maneras, una de las cuales sería totalmente inocua, ya que, en caso de reclamación, ese significado inocuo —así sea tan desagradable como se quiera— ofrece, como el eufemismo, una puerta de escape. Esos elementos ambiguos, polisémicos, de la cultura popular delimitan un ámbito relativamente autónomo de libertad discursiva siempre que no manifiesten una oposición *directa* al discurso público autorizado por el grupo dominante.

En la cultura popular (para distinguirla de la cultura de las élites) algunos elementos relevantes pueden tener significados que, en potencia, debilitan, si es que no contradicen, la interpretación oficial. La cultura de los grupos subordinados debe reflejar un contrabando de partes del discurso oculto, adecuadamente veladas, en la escena pública por tres razones al menos.

En la medida en que la cultura popular pertenece a una clase o a un estrato cuya situación en la sociedad produce experiencias y valores distintivos, esas características presumiblemente aparecerán en sus ritos, sus bailes, sus representaciones, su indumentaria, sus narraciones, sus creencias religiosas, etcétera. Max Weber no ha sido el único investigador social que ha señalado que las convicciones religiosas de los «desposeídos» reflejan una protesta implícita contra las condiciones de su vida. Con espíritu sectario, alentado por su resentimiento, ellos tienden a imaginar una posible inversión o nivelación de las jerarquías y las fortunas, y a hacer resaltar la solidaridad, la igualdad, la cooperación, la honestidad, la sencillez y la sinceridad emocional. La singularidad

de la expresión cultural de los grupos subordinados se debe en gran parte a que, al menos en ese ámbito, el proceso de selección cultural es relativamente democrático. En efecto, los practicantes de esa cultura escogen las canciones, cuentos, danzas, textos y ritos que quieren destacar; los usan para sus propios fines y, por supuesto, crean nuevas prácticas y artefactos culturales según sus necesidades. Lo que sobrevive y prospera en la cultura popular de los siervos, los esclavos y los campesinos depende en gran medida de lo que deciden aceptar y transmitir. Eso no quiere decir que la cultura dominante no influya en esas prácticas, pero están menos vigiladas que, por ejemplo, el ámbito de la producción.

La segunda razón de que los grupos subordinados busquen maneras de expresar opiniones disidentes a través de su vida cultural es que se trata de dar respuesta a una cultura oficial que es casi siempre degradante. Después de todo, la cultura del aristócrata, el señor, el esclavista y las castas superiores tiene la función de distinguir a esos grupos dominantes de la masa de campesinos, siervos, esclavos e intocables que están debajo de ellos. En el caso de las sociedades campesinas, por ejemplo, la jerarquía cultural ofrece un modelo de conducta para el hombre civilizado que el campesino no puede emular con sus recursos culturales y materiales. Ya se trate de conocer los textos sagrados, hablar y vestirse con propiedad, respetar las maneras de la mesa, comportarse adecuadamente, realizar las elaboradas ceremonias iniciáticas, matrimoniales o funerales, o de reproducir los modales y las reglas de consumo cultural, los campesinos se encuentran, de hecho, ante la imposibilidad de cumplir tales exigencias. En la China tradicional, por ejemplo, el conocimiento de los ideogramas era un instrumento decisivo para la estratificación. Como lo señaló un enciclopedista de la época

Sung: «la gente que conoce los ideogramas es sabia y noble; la que los ignora es vulgar y estúpida»[296]. No es sorprendente, en la medida en que los grupos dominantes denigran y humillan a los subordinados para establecer su propio rango y dignidad cultural, que los plebeyos no sientan por esos valores el mismo entusiasmo de sus amos.

Por último, dado que se presta al disfraz gracias a la polisemia de sus símbolos y metáforas, la expresión cultural les permite a los subordinados debilitar las normas culturales autorizadas. Usando sutilmente los códigos, uno puede introducir en los ritos, en las normas del vestuario, en las canciones y en los cuentos significados comprensibles sólo para un público específico e incomprensibles para el que uno quiere excluir. A su vez, el público excluido (y en este caso, con poder) puede captar el mensaje subversivo, pero resultarle difícil reaccionar porque dicho mensaje aparece en una forma que también puede interpretarse de manera totalmente inocente. Por supuesto, los dueños de esclavos se daban cuenta de que la importancia de Josué y Moisés en el cristianismo de éstos estaba de alguna manera relacionada con el papel que ambos profetas tuvieron en la liberación del pueblo israelita. Pero como eran, después de todo, profetas del Antiguo Testamento, resultaba difícil castigar a los esclavos por reverenciarlos como parte de su —autorizada— fe cristiana.

Dos breves ejemplos nos ayudarán a entender cómo se pueden manipular los códigos. El primero trata de cómo creció el culto de Sakura Sagoro, un anciano mártir de un pueblo japonés, desde su ejecución en 1653 hasta el siglo XVIII[297]. Como resultado de su intercesión en favor de los oprimidos habitantes del pueblo, acto que se castigaba con la pena capital, Sakura fue crucificado por los señores de la región de Narita. En vista de que supuestamente se había sacrificado

por ellos, los campesinos rendían ferviente culto a su espíritu y así se volvió el caso más famoso del «hombre virtuoso (*gimin*) que se sacrifica por el bienestar del pueblo». Con su templo, con las historias narradas por juglares y titiriteros, con la veneración de su espíritu como un salvador budista, el culto de Sakura se convirtió en una especie de instrumento de resistencia y solidaridad populares. Hasta ahí casi no hay nada disfrazado: la resistencia política, en vez de ser directa, toma la forma de un culto. Sin embargo, las manifestaciones más públicas de ese culto, por ejemplo, en las representaciones teatrales, estaban cuidadosamente elaboradas para expresar las virtudes de un gobierno benévolo. Si los campesinos pedían tierra, lo hacían para poder pagar los impuestos del señor. Lo que resultaba novedoso e implícitamente subversivo era que ahora la justicia se alcanzaba mediante la acción de los campesinos en vez de la generosidad de los amos. Al parecer, ese culto y todas sus elaboraciones tuvieron una función decisiva en el surgimiento y la perduración de una subcultura campesina de resistencia colectiva ante las imposiciones de los amos.

Otro notable ejemplo de este mecanismo se encuentra en Filipinas, donde se utilizan las representaciones cristianas de la Pasión para expresar un rechazo general y cauteloso de la cultura de la élite. En un análisis muy sutil, Reynaldo Ileto muestra que en una forma cultural que podía tomarse como la representación de la sumisión de los filipinos a la religión de sus colonizadores y de resignación ante el destino cruel se introdujo un significado bastante diferente[298]. En muchas de las variantes representadas en toda la sociedad tagala durante la Semana Santa, la *pasyon* vernácula encontraba la manera de negar gran parte de la ortodoxia cultural de los españoles y sus aliados locales, hispanizados e «ilustrados». Se

negaban o rechazaban figuras tradicionales de autoridad, se sustituía la lealtad a los patrones por la solidaridad horizontal: a los de posición inferior (los pobres, los sirvientes, las víctimas) se les presentaba como a los más dignos; se hacían críticas a la iglesia institucionalizada y se expresaban esperanzas milenaristas. Aparte de los temas desarrollados en las representaciones, la organización y la propia puesta en escena eran un poderoso lazo que unía a los filipinos comunes. El vehículo de todo esto era, claro, un rito religioso autorizado por la iglesia, lo que lo convierte en un espacio social más seguro para los enunciados subversivos. Esto no quiere decir que los filipinos comunes y corrientes manipularan premeditada y cínicamente el drama de la Pasión; quiere decir simplemente que su experiencia religiosa se fue poco a poco introduciendo en esta ceremonia popular que, dentro de los límites de una situación comparablemente segura, terminó representando sus inquietudes. Ileto muestra cómo la ideología implícita en la *pasyon* adopta un acento militante en muchas rebeliones violentas, de las cuales las más famosas fueron los movimientos populares asociados a la revolución contra España y los tiranos locales, a fines del siglo XIX. No fue una cuestión de mera afinidad. Para ser más exactos, habría que decir que la *pasyon*, adoptada por el pueblo filipino, ayudó a crear un *ethos* común a los subordinados gracias a la actualización pública —aunque disfrazada— de un ritual popular. En vez de encerrarse en los espacios sociales del discurso oculto, los tagalos, como otros grupos subordinados, mantuvieron vivas en el discurso público, aunque fuera efímeramente, sus ilusiones subversivas de resistencia social[299].

La cultura oral como una forma de disfraz popular

Las expresiones culturales de las clases bajas han tenido, en general, una forma más oral que escrita. El tipo de aislamiento, control e incluso anonimato producido por las tradiciones orales, gracias simplemente a su medio de transmisión, las convierte en un vehículo ideal para la resistencia cultural. Necesitamos analizar, aunque sea brevemente, la estructura de las tradiciones orales para apreciar desigil_toc_id_1 qué manera la canción folklórica, el cuento popular, el chiste y las coplas al estilo *Mother Goose* han asumido un fuerte contenido subversivo[300]

Todos sabemos que la comunicación oral, particularmente entre amigos o en la intimidad, tiende a tomarse más libertades con la gramática y con la capacidad polisémica de las palabras que el lenguaje formal, para no hablar del impreso. Pero tiende a ignorarse, sobre todo por los historiadores culturales, la enorme presencia de las tradiciones orales, incluso en las sociedades modernas dominadas por la letra impresa. Como dijo incisivamente Robert Graves:

> Cuando un futuro historiador, en una obra de catorce tomos a la que le dedicará toda su vida, se encuentre finalmente con los tabúes sociales de los siglos XIX y XX, y plantee la existencia de un abundante lenguaje secreto de connotaciones sexuales y una amplia literatura oral de cuentos y coplas obscenos conocidos, de acuerdo con varios niveles de iniciación, por todos los hombres y mujeres del país, pero nunca impresos o reconocidos, la sociedad ilustrada en la que estará escribiendo considerará que se trata de nociones quiméricas[301].

Si se puede llegar a decir esto de un país industrial relativamente alfabetizado y socialmente integrado, ¿qué tan vasta e importante no será la cultura oral de los grupos subordinados que estudiamos aquí?

En la cultura oral, el anonimato es posible debido a que, por ser hablada y representada, sólo aparece en formas fuga-

ces. Cada actualización es, por lo tanto, única en lo que se refiere al momento, el lugar y el público. Todas las actualizaciones son diferentes entre sí. Como el chisme o el rumor, la canción popular es recogida o interpretada según el gusto de su público y, a la larga, su origen termina por perderse. Resulta imposible recuperar la versión original, modificada por todas las subsiguientes. En otras palabras, en la cultura popular no hay ortodoxia, ni centro, ya que no existe un texto primario que sirva de medida a la herejía. El resultado concreto es que la cultura popular logra el anonimato de la propiedad colectiva gracias a un constante proceso de adaptación, revisión, refundición o, para el caso, omisión. La multiplicidad de autores es su protección, pero simplemente se desvanece para siempre cuando los intérpretes o el público pierden interés en ella[302]. Los intérpretes y compositores individuales pueden, como aquel que genera un rumor, refugiarse tras su anonimato. Y así, un recopilador de canciones populares serbias se podía quejar de que «nadie asume la responsabilidad [de haber compuesto una nueva canción], incluso el compositor original dice que él se la oyó a otro»[303].

Estrictamente hablando, el anonimato de la comunicación escrita es más efectivo que el de la oral. Las circulares anónimas se pueden redactar en secreto, distribuir clandestinamente y sin firma, mientras que la comunicación oral (antes del teléfono) es un intercambio entre dos individuos conocidos, a menos que también estén disfrazados. Pero desde el punto de vista del ocultamiento, la desventaja de la escritura es que, una vez fuera de las manos del autor, ya no se puede controlar el uso y la difusión del texto[304]. La ventaja de la comunicación oral (incluyendo los gestos, la indumentaria, la danza, etcétera) es que el transmisor no deja de controlar

los factores de su difusión: el público, el lugar, las circunstancias, la interpretación. Así pues, el control de la cultura oral estará inevitablemente descentralizado. Por ejemplo, un cuento popular en particular se puede repetir o ignorar, y, en caso de repetición, se puede abreviar, ampliar, modificar, transmitir de muchas maneras o en dialectos diferentes según los intereses, los gustos y hasta los temores del ha¬blante. Por esta razón, el ámbito de la conversación privada es el más difícil de infiltrar, incluso para el aparato policiaco más persistente, Parte de la relativa impunidad de la palabra hablada se debe a su bajo nivel tecnológico. Las prensas y las máquinas copiadoras, e incluso las máquinas de escribir y las grabadoras, se pueden confiscar; los transmisores de radio se pueden localizar, pero, a menos que se elimine al hablante, la voz humana es incontenible.

La forma más segura de la comunicación oral es la conversación entre dos personas. El nivel de seguridad es proporcionalmente inverso al número de gente que participa en un solo evento (por ejemplo, un mitín público). Así pues, la comunicación oral sólo es segura cuando se reduce a unos cuantos. Sin embargo, dos factores pueden evitar esa aparente desventaja. Primero, esta descripción no da cuenta de la progresión geométrica de la serie de enunciaciones, que puede alcanzar a miles en muy poco tiempo, como hemos visto en el caso del rumor. El segundo factor es que a cada enunciación se le pueden dar matices, disfraces, tonos evasivos o de opacidad de acuerdo con el grado de vigilancia a la que está expuesta. En este sentido, una canción popular posiblemente subversiva se puede interpretar de muchísimas maneras, desde la aparentemente inocua ante un público hostil hasta la claramente subversiva ante un público simpatizante y seguro. Los que conocieron antes la interpretación más

subversiva apreciarán el sentido escondido de la versión inocua. Por lo tanto, gracias a su especificidad y elasticidad, la cultura oral puede transmitir significados fugaces en situaciones relativamente seguras.

Cuentos populares, el pícaro

El mejor ejemplo de la resistencia cultural velada de los grupos subordinados son los cuentos con un protagonista pícaro. Me parece difícil encontrar una sociedad de campesinos, esclavos o siervos sin una figura tradicional de pícaro, ya sea en forma animal o humana. Generalmente, el pícaro realiza una travesía victoriosa gracias no a su fuerza, sino a su ingenio y astucia, entre enemigos que buscan derrotarlo o comérselo. En principio, el pícaro es incapaz de vencer en un enfrentamiento directo por ser más pequeño y débil que sus contrincantes. Sólo conociendo las costumbres de sus enemigos, engañándolos o aprovechando su codicia, su tamaño, su credulidad o su premura, puede encontrar la manera de escapar de sus garras y derrotarlos. A veces, las figuras del bobo y del pícaro se fusionan y entonces la astucia del subordinado puede consistir en hacerse el tonto o en usar astutamente las palabras para desconcertar a su enemigo[305].

No se necesita un análisis muy sutil para darse cuenta de que la posición estructural del héroe pícaro y de las estratagemas que emplea tienen un claro parecido con los dilemas cotidianos de los grupos subordinados. El lema del héroe pícaro aparece, de hecho, en un dicho muy común entre los esclavos de Carolina del Sur. «El blanco tiene planes, el negro tiene trucos; por cada plan del blanco, el negro tiene dos trucos»[306]. En la medida en que forman un género (por ejem-

plo, en las historias del ratón-venado Sang Kanchil del mundo malayo, las de Siang Miang del noreste de Tailandia, las de la araña del África occidental, las de Till Eulenspiegel en Europa occidental), la violencia y la agresión, en grandes cantidades, son parte integral de estos cuentos de pícaros. Hay prueba de que ese tipo de agresión imaginaria está relacionada con situaciones de castigo muy severo y de que específicamente existe una íntima conexión entre la violencia de los cuentos populares y las sociedades que reprimen la agresión abierta[307]. Sin tener que insistir en teorías psicológicas de proyección y desplazamiento basta con reconocer que, en esos cuentos, el personaje inferior que logra vencer con su ingenio a un enemigo casi siempre dominante aprovechará esa ventaja para vengarse físicamente.

Los cuentos de Brer Rabbit [Hermano Conejo] de los esclavos de Estados Unidos, de los cuales se han recopilado muchas versiones, son unos de los ejemplos más conocidos de tradición oral de cuentos de pícaros. Cada versión recopilada constituye, por supuesto, una enunciación particular —sin los matices rítmicos y de énfasis—, y es muy probable que dichas variantes transcritas por los amos blancos o por personas que no son folkloristas sean las más estilizadas o moderadas. Como era de esperarse, no se conoce el origen de los cuentos. Sin embargo, la existencia de historias similares en las tradiciones orales de África occidental y en los cuentos *jataka* hindúes que hablan de un Buda joven apunta a una posible genealogía. Normalmente, Brer Rabbit se enfrenta a Brer Fox [Hermano Zorro] o a Brer Wolf [Hermano Lobo], a quienes derrota usando su inagotable astucia, simulación y agilidad. Con frecuencia, sus hazañas imitan las estrategias de sobrevivencia de los esclavos que elaboraban esos cuentos: «Significativamente, uno de los más grandes

placeres del pícaro era comerse lo que les había robado a sus poderosos enemigos»[308].

El camino de Rabbit hacia la victoria es muchas veces accidentado, pero sus reveses se pueden generalmente atribuir a la precipitación (por ejemplo, en los cuentos de *tar baby*[309]) o a la confianza en la sinceridad de los poderosos. Cuando finalmente vence, Rabbit con frecuencia se regodea en su triunfo: no sólo mata a Wolf sino que «se sube encima de él, lo humilla, lo convierte en su siervo, le roba su mujer y, por supuesto, ocupa su lugar»[310].

Múltiples recursos para el ocultamiento se usan en los cuentos de Brer Rabbit. Un narrador podía simplemente pretender que estaba transmitiendo una historia de la cual no era responsable —de la misma manera que alguien puede distanciarse de un chiste que supuestamente le han contado. En este caso, la historia es explícitamente sobre animales, y como tal una mera fantasía, que no tiene nada que ver con la sociedad humana. El narrador de un cuento de Brer Rabbit tenía también a su disposición un conjunto de historias y podía adaptar cualquiera de ellas a sus específicas circunstancias.

Sin embargo, en este contexto relativamente velado, el esclavo podía identificarse con el protagonista, quien encontraba la manera de vencer con su ingenio, ridiculizar, torturar y destruir a ese enemigo suyo más poderoso introduciendo al mismo tiempo la narración en un contexto aparentemente inofensivo. Por supuesto, esos cuentos también eran lecciones de prudencia. Al identificarse con Brer Rabbit, al igual que por otros métodos, el niño esclavo aprendía que para protegerse y para vencer tenía que reprimir su cólera y canalizarla a través del engaño y la astucia. Así pues, los cuentos también celebraban como motivo de orgullo y satis-

facción sus enseñanzas. Y no podemos decir que la palabra inglesa *cunning* [astucia] capte el sentido de lo que se festeja[311]

Esa celebración de la maña y el ingenio no se limita de ninguna manera a los cuentos de Brer Rabbit. Se puede encontrar en los cuentos de High John (John el Alto) u Old John (el Viejo John[312]) y en los del Coyote, para no hablar de los proverbios y canciones, rostro público de una cultura oral que alimentaba cierto odio hacia los poderosos y un culto a la *persistencia* y la agilidad de las clases bajas.

Normalmente las tradiciones orales al estilo de los cuentos de Brer Rabbit se ven como un modo de comunicación entre los esclavos y a partir de ahí se determina su función en la socialización del espíritu de resistencia. Pero ese punto de vista deja de lado la naturaleza pública de las historias de Brer Rabbit, que no se contaban exclusivamente fuera de escena, en las barracas de los esclavos. El lugar que esos cuentos ocupan en el discurso público abre la puerta a una línea de interpretación; apunta al tremendo deseo y decisión de los grupos subordinados de expresar públicamente lo que se encuentra en el discurso oculto, aunque por seguridad haya que recurrir a metáforas y alusiones. Por decirlo así, el discurso oculto presiona y pone a prueba los límites de lo que se puede decir sin correr ningún riesgo, como una forma de réplica al discurso público de respeto y conformidad. Así pues, el análisis puede discernir, en el discurso público y también en el oculto, un diálogo con la cultura pública dominante. Desde la perspectiva del discurso oculto, se puede leer en este diálogo una réplica más o menos directa, sin reticencias, a las homilías de la élite. Y puede ser directa sólo porque, obviamente, ocurre fuera de escena, al margen del ámbito de poder. Desde la perspectiva de las tradiciones orales

públicas de los grupos subordinados, ese diálogo exige una lectura más literaria y refinada porque el discurso oculto se ha visto obligado a disfrazarse y a hablar más cautelosamente. El diálogo alcanza su mayor efectividad —y se puede pensar que también su mayor valor— cuando se arriesga a conservar, al tiempo que evita el peligro de alguna represalia, lo más posible de la fuerza retórica del discurso oculto.

De esa manera, el diálogo de los esclavos con los amos se realiza en tres niveles. El primero es el de la cultura pública oficial que se puede ilustrar con este fragmento de un catecismo preparado para los esclavos del Sur de los Estados Unidos, antes de la guerra civil:

> P. ¿Están obligados los siervos a obedecer a sus amos?
>
> R. Sí, la Biblia exhorta a los siervos a obedecer a sus amos y a complacerlos en todo [...]
>
> P. Si el amo no es razonable, ¿puede desobedecerlo el siervo?
>
> R. No, la Biblia dice: «Siervos, obedezcan con temor a sus amos, no sólo al bueno y el amable, también el presuntuoso».
>
> P. Si los siervos sufren injusticias, ¿qué deben hacer?
>
> R. Deben soportarlas pacientemente[313].

En este nivel, en pleno rito de subordinación controlado por la autoridad, a los esclavos no les queda otra opción que la de cumplir con la actuación que se les exige —aunque puedan manifestar, con gestos casuales, su falta de entusiasmo. Fuera de escena, sin embargo, podían repudiar explícitamente la actuación que se les había impuesto. Si revisamos las narraciones de los esclavos que llegaban al Norte, se pueden encontrar pruebas de este repudio fuera de escena. Había dos réplicas posibles. O: «Pero yo no creía entonces que eso [hurtar] fuera robar; ni lo creo ahora. Considero que un esclavo tiene la obligación moral de comer, beber y vestirse según sus necesidades [...] porque todo era producto de mi propio trabajo»[314]. O era un explícito grito de venganza —

más que de humildad— que aparecía en las auténticas convicciones religiosas de los esclavos: «Se engañaron aquellos que creen que él, con la espalda lacerada y sangrante, se pondrá de pie abrigando únicamente una actitud de mansedumbre y perdón. Llegará el día —si sus oraciones son escuchadas—, el día terrible de la venganza cuando el amo sea quien pida a gritos misericordia»[315]. No obstante el carácter formal de la escritura y la presencia de un público de norteños blancos, esas réplicas nos permiten imaginar las versiones orales desnudas que pudieron expresarse en las barracas de los esclavos.

Los cuentos de Brer Rabbit representan, creo yo, la versión oblicua, sorda, de las anteriores réplicas explícitas. Lo mismo se podría decir de gran parte de la cultura oral de los grupos subordinados[316]. Podría parecer que esas réplicas quedan tan disfrazadas que la satisfacción que proporcionan se desvanece por completo. Aunque son menos satisfactorios que una declaración explícita del discurso oculto, logran algo que nunca se puede dar fuera de escena: un espacio público, aunque transitorio, para la expresión cultural autónoma de la disensión. Disfrazados, pero no ocultos, le hablan de frente al poder[317]. Para la voz dominada, éste no es un logro banal[318].

Inversión simbólica, imágenes del mundo al revés

Si la tradición oral de los esclavos representada por los cuentos de Brer Rabbit era tan opaca e inocua que se podía transmitir públicamente, la tradición paneuropea de la imagen dibujada e impresa del «mundo al revés» se debe considerar un poco más atrevida. Enormemente populares en toda

Europa, sobre todo después de que la imprenta las hiciera accesibles en el siglo XVI a las clases bajas, esas imágenes impresas mostraban un mundo enloquecido en el cual se invertían todas las relaciones y jerarquías establecidas. Los ratones se comían a los gatos, los niños les daban de nalgadas a los padres, la liebre le ponía trampas al cazador, el carro jalaba al caballo, los peces sacaban del agua a los pescadores, la esposa golpeaba al esposo, las reses mataban al carnicero, el pobre le daba limosna al rico, el ganso ponía al cocinero en la olla, el rey iba a pie y llevaba al campesino montado a caballo, los peces volaban y así, en una abundancia aparentemente interminable. En todos sentidos, cada una de esas estampas, objetos comunes en los costales de los vendedores ambulantes, invertían la relación tradicional de jerarquía o depredación o ambas[319]. Los de abajo se vengaban, igual que en los cuentos de Brer Rabbit.

Antes de pasar al problema vital de cómo se deben interpretar, quiero subrayar el hecho de que esas estampas del mundo al revés no aparecen aisladas, sino bien integradas en una cultura popular rebosante de imágenes de inversión. Esos temas se pueden encontrar en las canciones satíricas, en el teatro popular donde el bufón y comentarista de la clase baja (Falstaff es un ejemplo) podía intercambiar la ropa y la función con su amo, en las ricas tradiciones del carnaval (un rito de inversión) y de las muy difundidas esperanzas milenaristas. La riqueza simbólica de la cultura popular era tan grande que un solo símbolo podía representar casi por sí mismo toda una visión del mundo. En ese sentido, Le Roy Ladurie muestra que un símbolo cualquiera del carnaval —la rama verde, el rastrillo, la cebolla o la trompeta suiza— se entendía como una igualación: de comida, propiedad, rango, riqueza o autoridad[320]. Por todos lados, y con enorme popu-

laridad, andaban los dichos que implícitamente ponían en duda la distinción entre el plebeyo y el noble. La subversiva copla que generalmente se atribuye a John Ball y a la rebelión de campesinos de 1381, «Cuando Adán rebuscaba en el fondo y Eva se abría / ¿dónde estaba entonces la aristocracia?», se puede encontrar, casi idéntica, en las lenguas germanas (en alemán, holandés y sueco, por ejemplo) y, apenas alterada, en las lenguas eslavas y romances[321].

Por supuesto, la tradición del mundo al revés no necesariamente tiene un significado político. Se puede reducir a ser un mero truco de una imaginación juguetona, un mero *jeu d'esprit*. Pero es más común considerarla en términos funcionalistas: como una válvula de seguridad o de escape que, como el carnaval, deja salir inofensivamente las tensiones que podrían ser peligrosas para el orden social. Otra versión un poco más siniestra de ese mismo argumento dice que las imágenes del mundo al revés y otros ritos de inversión son una especie de conspiración de los grupos dominantes y que de hecho éstos mismos los han ideado como una sustitución simbólica del mundo real. Ese tipo de argumentos funcionaiistas, sobre todo cuando recurren a conspiraciones que debían por supuesto permanecer secretas, no se puede refutar directamente. Lo que sí es posible, creo yo, es mostrar cuán improbable resulta esa perspectiva y los testimonios indirectos que prueban exactamente lo contrario.

Está claro que es imposible, sin partir de un mundo al derecho, concebir un mundo al revés, su imagen en el espejo. Y, por definición, lo mismo sucede con cualquier negación cultural. El estilo de vida hippie constituye una protesta sólo si se ve en contraste con el conformismo de la clase media; una afirmación de ateísmo sólo tiene sentido en un mundo de creyentes. Las inversiones de este tipo son importantes,

aunque sea únicamente por la función imaginativa que cumplen. Al menos crean, en el nivel del pensamiento, un espacio de libertad imaginativa en el cual las categorías normales de orden y jerarquía no parecen tan abrumadoramente inevitables. Es difícil entender por qué los grupos dominantes estarían interesados en promover algo que no sirve para cosificar o naturalizar completamente las distinciones sociales establecidas que tanto los benefician. Al afirmar que se trata de una concesión cultural que esos grupos deben hacer para conservar el orden, se da a entender más bien lo contrario: que las inversiones son resultado de la insistencia de los de abajo. Cuando manipulamos alguna clasificación social con la imaginación —desmenuzándola por adentro y por afuera, por arriba y por abajo—, nos obligamos a pensar que de alguna manera se trata de una creación arbitraria del hombre.

Lejos de promover la producción y circulación de los pasquines con el mundo al revés, las autoridades hacían todo lo posible por limitar su circulación. «La guerra de las ratas contra el gato», una serie muy popular de grabados, fue considerada una inversión particularmente subversiva. En 1797, las autoridades de Holanda, poco después de la invasión de las tropas revolucionarias francesas, arrestaron al impresor y confiscaron las existencias de esos grabados. En el reinado de Pedro el Grande, los censores rusos insistieron en que se cambiara la fisonomía del gato en ese tipo de grabados para que dejara de parecerse al zar. En 1842, agentes zaristas confiscaron todos los ejemplares detectables de un grabado de grandes dimensiones donde aparecía una res matando a un carnicero[322]. Podemos suponer que, si era bastante claro para aquellos encargados de impedir cualquier protesta, el público en general no dejó de percibir tampoco su significado subversivo. No contentas con reprimir la cultura popular po-

tencialmente subversiva, las autoridades con mucha frecuencia producían y difundían la cultura popular que ellos consideraban apropiada para las clases bajas. Se hacían circular libros de proverbios que recordaban el catecismo de los esclavos. Dado su contenido —por ejemplo, «El hambre cuesta poco, la ira demasiado», «La pobreza es útil para muchas cosas», «Demasiada justicia es injusticia», «Que cada quien se porte según su rango»—, no sorprende que estos libros encontraran un público mucho más receptivo entre las clases altas[323]. Cuando no había nada accesible que sirviera de réplica a la cultura popular amenazadora, se encargaban versos difamatorios adecuados para la ocasión. Como ya se señaló en el capítulo anterior, así fue como el obispo de Würzburg trató de contrarrestar las connotaciones anticlericales del tambor de Niklashausen a fines del siglo XV en Alemania. Y en su ofensiva cultural contra las herejías de Guillermo Tell, dichas clases imprimieron grabados donde el campesino aparecía con rostro de animal y con signos de degeneración moral. La intención de estos breves ejemplos es sencillamente mostrar que las élites no aprobaban las imágenes del mundo al revés como una forma de anestesia cultural. Por el contrario, trataban de suprimirlas y de responder a su mensaje.

Pero ¿qué debemos pensar de la mezcla de crítica social implícita con inversiones que no tienen un contenido social claro o que de hecho violan las leyes físicas de la naturaleza? No se necesita recurrir a actos de fe interpretativos para percibir el contenido subversivo de los siguientes tipos de imágenes: el señor le está sirviendo a un campesino sentado a la mesa, el pobre le entrega su sudor y su sangre al rico, Cristo lleva una corona de espinas mientras, a su lado, el papa lleva una tiara triple de oro, el campesino está parado encima del señor, que está cavando un hoyo o escarbando con un aza-

dón. Estas imágenes, generalmente, se combinaban con otros dos tipos de grabados. Primero, grabados en los que, por ejemplo, dos gansos están rostizando a un ser humano. En este caso el sentido no es obvio, aunque los papeles están claramente invertidos. El uso —mucho más común entonces que ahora— de las analogías tomadas del corral y de la vida campesina en general para describir las relaciones humanas hace posible una lectura subversiva de esos grabados. No por nada, cuando Winstanley, durante la guerra civil inglesa, quiso mostrar la relación entre la ley de propiedad y los pobres, recurrió a esta dramatización con imágenes muy familiares: «La ley es el zorro; los pobres son los gansos; el zorro los despluma y luego se alimenta con ellos»[324]. Por supuesto, siempre será posible desmentir una lectura subversiva de los gansos rostizando a un ser humano; por eso la imagen estaba plasmada en términos equívocos. No obstante, de acuerdo con los códigos y el imaginario entonces vigente, la interpretación subversiva seguía siendo factible.

Imágenes como las de peces volando y pájaros debajo del agua plantean un problema un tanto diferente. En un sentido, simplemente concluyen o prolongan una serie de inversiones. En otro sentido, se puede afirmar que su objetivo es burlarse de todas las inversiones dando a entender que éstas son por lo menos tan absurdas como un pez en pleno vuelo. Leídas así, el efecto acumulativo de las imágenes de inversión consistiría en descartar simbólicamente cualquier cambio radical de la jerarquía social. Pero creo que, en este punto, el ocultamiento tiene una función esencial. En tanto cultura popular *pública*, esas imágenes del mundo invertido aparecen disfrazadas por el anonimato de sus autores, por la ambigüedad de su sentido y por la añadidura de elementos obviamente inofensivos. En esa situación, el deseo de un

cambio radical de la jerarquía social se vuelve público sólo con la condición de tener una doble cara. Como lo señala David Kunzle, el más penetrante estudioso de este género de cultura popular:

> La ambigüedad esencial del Mundo-Al-Revés permite que, según las circunstancias, los que están satisfechos con el orden social establecido o tradicional lo vean como una burla de la idea de cambiar radicalmente ese orden y que, al mismo tiempo, los insatisfechos lo vean como una burla de su pervertido estado actual. [...]
>
> Lo realmente imposible, las fantasías «puramente lúdicas» con figuras animales [...], funciona como un mecanismo de enmascaramiento de los deseos peligrosos, vengativos, anárquicos, «infantiles», pero al mismo tiempo reprimidos o inconscientes, ocultos en las no tan imposibles inversiones con seres humanos[325].

Más aún, la interpretación de Kunzle coincide con otras lecturas de cómo en esa época se podían enunciar mensajes heréticos cifrados. Las profecías potencialmente incendiarias de Joaquín de Fiore, abad del siglo XII, que influirían en muchos movimientos milenaristas, se difundieron en el siglo XVI a través en parte de una serie de imágenes ambiguas. Un trono vacío se podía tomar como una muestra de apoyo al papa-ermitaño Celestino o como el principio de una revolución espiritual; una imagen del papa sosteniendo su mitra por encima de un animal coronado o con cuernos y con rostro humano se podía considerar como la imagen del cordero de Dios, en tanto autoridad secular, o del Anticristo. Sin embargo, Marjoric Reeves, viéndolas en un contexto histórico, afirma que «el principal efecto de esas profecías es claro. Los joaquinitas podían, a través de estos símbolos, hacer comentarios *velados* pero críticos sobre el papado contemporáneo, y destacar entonces la esperanza milenarista joaquinita»[326]. Hubiera sido más preciso quizá si Reeves hubiera dicho «críticos *por* velados» en la medida en que era el ocultamiento lo

que permitía en última instancia que las profecías se difundieran públicamente[327].

Si los pasquines con imágenes del mundo al revés hubieran sido inofensivos o soporíficos, no los encontraríamos cumpliendo un papel tan importante en algunas rebeliones así como en las imágenes y las acciones de los rebeldes mismos. Sin duda alguna, en la Reforma y en la subsiguiente guerra campesina, los grabados colaboraron a difundir el espíritu de la revolución. Cuando el conflicto se volvió frontal y violento, las imágenes se volvieron más directas: una caricatura luterana mostraba a un campesino defecando en la tiara papal. Los grabados relacionados con los revolucionarios campesinos de Thomas Münzer presentaban «a campesinos discutiendo con teólogos sabios, obligando a los sacerdotes a tragarse las escrituras y derribando el castillo del tirano»[328]. Cuando a un rebelde prisionero se le preguntaba (retóricamente) qué clase de animal era, éste respondía: «Un animal que normalmente se alimenta de raíces y de yerbas salvajes; pero que, por hambre, algunas veces puede comerse curas, obispos y ciudadanos regordetes»[329]. Esas ideas radicales —acabar con las distinciones de rango, abolir las diferencias de riqueza, justicia y prácticas religiosas, vengarse de los explotadores, fueran curas, nobles o ricos del pueblo— no sólo tuvieron una función retórica en la guerra de los campesinos; hubo casos en los cuales los rebeldes convirtieron las imágenes de inversión en *tableaux vivants*. De la misma manera, un jefe campesino vistió a una condesa de pordiosera y la puso en un carro de estiércol; a los caballeros, ahora en harapos, se les obligaba a servirles a sus vasallos en la mesa, mientras los campesinos ostentaban sus atuendos aristocráticos y se burlaban de los ritos de los nobles[330]. Por una vez, brevemente, los campesinos tuvieron la oportuni-

dad de vivir sus fantasías y sueños de venganza, y es muy probable que hayan tomado esas fantasías de las imágenes del mundo al revés.

Muchas de las mismas aspiraciones de los siervos y de las clases bajas se pueden encontrar en el contexto de la guerra civil inglesa y de la revolución francesa. El movimiento popular en la guerra civil inglesa buscaba, entre otras metas propias de su clase, eliminar las apelaciones honoríficas y las distinciones de rango que se derivaban de ellas, dividir la tierra, proscribir a los abogados y los sacerdotes, etcétera[331]. Durante la revolución francesa, los sansculottes que andaban por el campo recogiendo provisiones a veces pernoctaban en algún castillo y exigían que los nobles les sirvieran: «Los *commissaires* obligaban a sus víctimas a cocinarles abundantes comidas y a servirles, parados, mientras ellos sentados departían con los gendarmes regionales y los artesanos miembros del *comité* local: era un auto sacramental del igualitarismo gastronómico que se representó una y otra vez en las áreas controladas por los ultrarrevolucionarios»[332]. Como para generalizar ese tipo de ritos, un grabado revolucionario mostraba a un campesino a caballo sobre un noble con este pie: «Yo sabía que llegaría nuestra hora»[333].

Todo esto muestra que tradiciones como la de los grabados del mundo al revés representan la parte pública de la réplica —la contracultura en un sentido literal— al discurso dominante de la jerarquía y la deferencia. Si en algunos casos parecen muy discretas o ambiguas, se debe a que, para llegar a ser públicas, necesitan adoptar formas evasivas. Pero su visión del mundo se refuerza con la lectura utópica de los textos religiosos, los cuentos populares, las canciones y, por supuesto, el reino del discurso oculto, amplio y libre de censura. Cuando las condiciones que determinan esa evasiva cul-

tura popular se debilitan, como a veces sucede, podemos esperar que los disfraces se vuelvan menos impenetrables a medida que el discurso oculto avanza hacia la escena pública y hacia la acción directa.

Ritos de inversión, carnaval y fiestas

> *Siempre he escuchado tras las proclamas de los generales antes de la batalla, los discursos de führers y primeros ministros [...] los himnos nacionales, los folletos de enseñanza moral, las encíclicas papales y los sermones contra el juego y los métodos anticonceptivos, un coro de trompetillas de los millones de gente ordinaria para, quienes tan elevados sentimientos no significaban nada.*
>
> George Orwell

> *La risa tiene algo de revolucionario. En la iglesia, en el palacio, en el desfile, frente al jefe de la oficina, el policía, el gobierno alemán, nadie ríe. Los siervos no tienen derecho de reír en presencia de los terratenientes. Sólo los iguales ríen. Si a los inferiores se les permitiera reír enfrente de sus superiores, y si aquéllos no pudieran reprimir su hilaridad, eso querría decir que se acabó el respeto.*
>
> Alexander Herzen

Es en la tradición precuaresmeña de los carnavales donde, sin duda alguna, el coro de Orwell encuentra su lugar privilegiado, tanto social como temporal. Como ocasión para los ritos de inversión, la sátira, la parodia y la suspensión general de las normas sociales, el carnaval ofrece una perspectiva analítica única para hacer la disección del orden social. Gracias precisamente a que ha sido el objeto de una cantidad enorme de estudios, muchas veces excepcionales, podemos considerar al carnaval como una forma institucionalizada de disfraz político. La abundancia de literatura vuelve la elección del carnaval una cuestión de mera conveniencia analíti-

ca. Porque existe una multitud de fiestas, ferias y ocasiones rituales que comparten muchos de sus rasgos esenciales. La fiesta de los locos, las mojigangas, las coronaciones, las ferias periódicas, las celebraciones de la cosecha, los ritos de fertilidad de la primavera e incluso las elecciones tradicionales tienen algo de carnavalesco. Más aún, es difícil encontrar una cultura en cuyo calendario no haya algo parecido a un carnaval: la fiesta de Krishna (Holi) en la sociedad hindú, el festival acuático en gran parte del continente asiático sudoriental, las saturnales de la antigua Roma, etcétera.

Todas estas celebraciones están al parecer socialmente definidas como ocasiones extraordinarias en varios sentidos. Las reglas normales de intercambio social no se aplican en ellas. Además, el uso de disfraces o el anonimato que se logra formando parte de una multitud acrecientan el ambiente predominante de licencia, la conducta licenciosa. Mucho de lo que se ha escrito sobre el carnaval subraya el espíritu de abandono físico, la celebración del cuerpo a través del baile, la glotonería, la sexualidad abierta y la general impudicia. La figura clásica del carnaval es un glotón y bebedor gordo y lujurioso; el espíritu de la Cuaresma, que le sigue, es una mujer vieja y flaca.

Lo más interesante del carnaval, para nuestro análisis, es la manera en que permite que se digan ciertas cosas, que se practiquen ciertas formas de poder social que, fuera de esa esfera ritual, se reprimen o suprimen. El anonimato, por ejemplo, permite que las sanciones sociales que la pequeña comunidad practica normalmente a través del rumor se expresen con voz clara y decidida. Entre otras cosas, el carnaval es «el tribunal informal del pueblo»[334] en el cual se pueden cantar canciones mordaces y versos reprensivos directamente frente a los que se quiere humillar y a los que se con-

sidera malhechores. Los jóvenes pueden regañar a los viejos, las mujeres pueden ridiculizar a los hombres, es posible burlarse de los maridos cornudos o apocados, se puede satirizar al malhumoriento o al tacaño, expresar vendettas personales y luchas de facciones silenciadas. Durante el carnaval, se admite sacar a la luz las insatisfacciones, lo cual, en otras ocasiones podría ser muy peligroso o muy costoso socialmente. Es el momento y el lugar de arreglar, por lo menos verbalmente, cuentas personales y sociales.

Así, el carnaval es una especie de pararrayos para todo tipo de tensiones y rencillas sociales. Además de ser un festival para los sentidos, es también un festival del rencor y de la cólera. Gran parte de la agresión social se dirige en contra de las figuras dominantes, aunque no sea sino porque éstas, en virtud de su poder, son prácticamente inmunes a cualquier crítica explícita en todas las demás ocasiones. Cualquier notable local que hubiera atraído la ira popular —usureros despiadados, soldados abusivos, funcionarios locales corruptos, sacerdotes codiciosos o lascivos— podía resultar el blanco de un ataque carnavalesco o bien planeado por sus otrora inferiores: se les podía cantar versos satíricos enfrente de sus casas, se les podía quemar en efigie, o bien una multitud enmascarada y amenazante podían exigirles dinero, bebidas o confesiones públicas de arrepentimiento. No sólo las personas: también las instituciones podían ser objeto de ataque. En particular, la iglesia era parte fundamental de los ritos burlescos del carnaval. De hecho, se parodiaban todos los ritos sagrados conocidos; sermones en alabanza de los ladrones o de la Santa Sardina (el pescado), parodias del catecismo, del credo, de los salmos, de los Diez Mandamientos, etcétera[335]. Estamos frente aun diálogo abierto, adecuadamente elusivo, entre la religión popular heterodoxa y una jerar-

quía oficial de devoción. Casi ninguna pretensión de superioridad social —conocimiento legal, títulos, cultura clásica, gustos refinados, proezas militares, propiedades— se salvaba de ser ridiculizada por las técnicas igualadoras del carnaval.

Como es lógico esperar, los antagonismos políticos y de ciase social también se podían ventilar a través de las técnicas carnavalescas. Es muy ilustrativo el relato de David Gilmore sobre cómo en la Andalucía del siglo xx la creciente hostilidad entre los trabajadores agrícolas y los terratenientes afectó al carnaval[336]. Originalmente, ambas clases participaban y los terratenientes toleraban las canciones en que los ridiculizaban y se burlaban de ellos. Sin embargo, a medida que las condiciones agrarias se deterioraban, las injurias y las amenazas obligaron a los terratenientes a retirarse y a mirar el carnaval desde sus balcones. Desde hace cierto tiempo, los terratenientes de hecho se van del pueblo durante el carnaval y se lo dejan a sus antagonistas. Debemos insistir en dos aspectos de este esquemático relato. Primero, nos recuerda que ese tipo de ritos está lejos de ser estático y que, por el contrario, tiende a reflejar la estructura y los antagonismos cambiantes dentro de la sociedad. Segundo, el carnaval es, por excelencia, una ocasión para las recriminaciones por parte de los grupos subordinados, aparentemente porque las relaciones normales de poder trabajan para silenciarlos. Como lo señala Gilmore: «En especial, los pobres y los que carecen de poder usan la ocasión para expresar los resentimientos acumulados en contra de los ricos y los poderosos, para denunciar la injusticia social, así como para escarmentar a los campesinos que han violado las tradiciones morales del pueblo, su ética, sus normas ele honestidad»[337]. La especial franqueza del carnaval podría incluso llegar a constituir una especie de política nacional en las sociedades

en las cuales el comentario directo se puede considerar un acto de traición o de lesa majestad. Así pues, era posible darle a la efigie carnavalesca un parecido con cualquiera que fuera el enemigo municipal del momento (por ejemplo, Mazarino, el papa, Lutero, Luis XVI, María Antonieta, Napoleón III). Pero siempre esas incursiones en el discurso público estuvieron políticamente protegidas por la licencia y el anonimato del carnaval y «una manera de mofarse de la autoridad a través de alusiones que son, al mismo tiempo, evidentes e inocentes; a través de una insolencia lo suficientemente ambigua como para desarmar o ridiculizar la represión»[338].

La gran contribución de Bajtín al estudio de lo carnavalesco fue tratarlo, a través de la prosa de Rabelais, como *el* espacio ritual del discurso desinhibido. Era el único espacio donde prevalecía el *discurso sin amo ni señor*, donde no había servidumbre, falsas pretensiones, servilismo ni una etiqueta del circunloquio. Si las groserías y las maldiciones prevalecían en el carnaval y en el mercado, se debía a que los eufemismos exigidos por el discurso oficial eran ahí innecesarios. Y que gran parte de lo carnavalesco se enfocara en las funciones que compartimos con los mamíferos inferiores —comer y beber, cagar, fornicar, peer—, se debía a que es en ese nivel donde todos somos iguales y donde nadie puede pretender que pertenece a un rango superior. Después de todo, esos espacios de libertad eran lugares donde uno podía relajarse y respirar a gusto sin preocuparse de cometer algún costoso error. Para las clases bajas, que pasaban gran parte de sus vidas bajo la tensión creada por la subordinación y la vigilancia, lo carnavalesco era un ámbito de liberación[339].

> Oficialmente, en los palacios, las iglesias, las instituciones y los hogares privados dominaban por la jerarquía y la etiqueta, pero en el mercado se escuchaba un tipo especial de lenguaje, casi un lenguaje autónomo, muy diferente del que se usaba en la iglesia, el palacio, los tribunales y las ins-

> tituciones. Y también muy distinto del lenguaje de los documentos oficiales o de las clases dominantes —la aristocracia, la nobleza, la alta jerarquía de la Iglesia, la alta burguesía[340].

Bajtín quiere que tomemos el lenguaje de carnaval como una especie de sociedad fantasma adonde las distorsiones de la dominación no pueden penetrar. Comparado con el lenguaje oficial, ese ámbito de libre discurso era lo más cercano al diálogo socrático o, en términos de la sociología contemporánea, la «situación ideal de discurso» de la teoría de Jürgen Habermas[341]. Entre las premisas operativas implícitas que, según Habermas, se encuentran detrás de cada acto de comunicación están que el hablante quiere decir lo que dice y que no está mintiendo. El discurso dominado es, por necesidad, un acto de comunicación deformado, porque las relaciones de poder propician la producción de formas «estratégicas» de manipulación que socavan un genuino entendimiento[342].

Desde nuestra perspectiva, tratar al lenguaje carnavalesco como un discurso verdadero o que se acerca a la situación ideal de discurso es una lectura demasiado idealista de la realidad social. En la medida en que la comunicación ocurre en circunstancias sociales, el lenguaje se encuentra saturado de relaciones de poder. No existe ningún punto especial y privilegiado desde el cual se pueda medir la distancia a la que está un discurso del «verdadero» discurso. En pocas palabras, todos medimos nuestras palabras. Lo que sí se puede hacer es comparar diferentes situaciones de discurso para ver cómo se iluminan mutuamente. En este sentido, Bajtín está comparando el lenguaje que se encuentra allí donde el anonimato y el ambiente festivo eluden ciertas relaciones cotidianas de poder y las reemplazan con una relación de poder diferente. El poder social en el carnaval puede ser menos asimétrico, pero el poder recíproco sigue siendo poder.

La otra dificultad de la concepción de Bajtín o de Habermas es que deja de percibir en qué medida el lenguaje característico de un ámbito del poder es, en parte, producto del lenguaje reprimido o suprimido en otro ámbito de poder. De esa manera, lo grotesco, las obscenidades, el ridículo, la agresión y la difamación carnavalescos tienen sentido sólo en el contexto del efecto que producen las relaciones de poder durante el resto del año. La profundidad de los silencios generados en una esfera de poder puede ser proporcional al lenguaje explosivo en otra esfera. ¿Quién puede dejar de ver esta conexión en la siguiente declaración de un campesino andaluz sobre el carnaval?: «Volvemos a vivir. Nos cubrimos las caras y nadie nos reconoce, y entonces, ¡cuidado! Nada nos puede detener»[343]. La expectativa que crea el carnaval y el placer que produce se deben en gran medida al hecho de que, en el anonimato, uno puede decir a sus enemigos precisamente lo que ha tenido que tragarse durante todo el año. Las grandes desigualdades de rango y poder generan un rico discurso oculto. En una sociedad de iguales, seguiría existiendo el carnaval porque seguirían existiendo las relaciones de poder, pero es de imaginarse que sería mucho menos feroz, y sin duda los placeres del carnaval no estarían tan fuertemente concentrados en un segmento de la sociedad.

Si aceptamos, por el momento, el lugar que ocupan en el carnaval el lenguaje y la actuación reprimidos, todavía nos quedaría por considerar si el carnaval sirve para desplazar y aliviar tensiones sociales y, por lo tanto, restaurar la armonía social. Ésta es una variante muy común de la teoría de la válvula de escape: la idea de que una vez que se deja salir el discurso oculto, a la gente le resultará más fácil regresar a la rutina de la dominación. Quizá debemos tomar este argumento con mayor seriedad en el caso del carnaval que en el de las

imágenes del mundo al revés, a causa de la subordinación simbólica y la institucionalización del carnaval. Con subordinación simbólica, me refiero a que el carnaval está colocado de tal manera en el calendario que cae justo antes de la Cuaresma, para que ésta lo sustituya. Al Mardi Gras le sigue el Miércoles de Ceniza. A la glotonería, la parranda, la embriaguez les siguen el ayuno, la oración y la abstinencia. En la mayoría de los ritos de carnaval, como si fuera una forma de subrayar la jerarquía ritual, una figura que representa a la Cuaresma mata a otra figura que representa al espíritu del carnaval. Es un modo de decir: «Ahora que ya te divertiste, regresemos a la vida sobria, piadosa». La institucionalización del carnaval se podría considerar una confirmación de la teoría de la válvula de escape. Si el carnaval es desorden, es un desorden dentro de las reglas, y hasta quizá sea una lección ritual sobre las consecuencias y la locura de violar dichas reglas. Las reglas o las convenciones del carnaval —incluyendo la de que nadie le puede quitar la máscara a otro— son, como la Convención de Ginebra para los conflictos armados, lo que permite que el carnaval suceda. Como señala Terry Eagleton, citando a la Olivia de Shakespeare: «Un loco tolerado no difama»[344].

Si problemas de interpretación como éste se resolvieran con una votación de los especialistas que han tratado el tema, la teoría de la válvula de escape sin duda se impondría[345]. La mayoría estaría de acuerdo con Roger Sales en que las autoridades «le quitaron el tapón a la botella para impedir que se hiciera pedazos»[346]. En la historia, los partidarios del carnaval no desdeñaban la idea de hacer precisamente ese tipo de advertencia a sus superiores. Una muestra de ello es la carta que circuló en 1444 en la Escuela de Teolo-

gía de París, y que defendía la celebración de la Fiesta de los Locos:

> Para que la locura, que es nuestra segunda naturaleza y parece inherente al hombre, se pueda gastar sin trabas por lo menos una vez al año. *Los barriles de vino estallan si de vez en cuando no los destapamos y dejamos que salga un poco de aire.* Nosotros, los seres humanos, somos barriles malamente juntos, que estallaríamos por el vino de la sensatez, si este vino permanece en un estado de constante fermentación de devoción y miedo de Dios. Debemos darle un poco de aire para impedir que se eche a perder. *Es por eso que permitimos la locura ciertos días, para que podamos regresar con mayor entusiasmo al servicio de Dios*[347].

Recurriendo a la metáfora hidráulica de la señora Poyser, los autores logran astutamente combinar una alusión al valor hegemónico del carnaval y una amenaza implícita sobre lo que podría pasar si no se les concede su petición.

La concepción de que el carnaval es un mecanismo de control social autorizado por las élites no está completamente equivocada; pero sí es, creo yo, profundamente engañosa. Se corre el riesgo de confundir las intenciones de las élites con los resultados que logran obtener. En este caso, como veremos, esa concepción ignora la historia social concreta del carnaval, relacionada directamente con este tema. Sin embargo, dejando de lado por ahora la historia social, también podemos distinguir, incrustado en esta perspectiva formalista, un esencialismo insostenible. No se puede decir que un acontecimiento social tan complejo como el carnaval sea simplemente esto o aquello, como si tuviera una función ya dada, genéticamente programada. Ver el carnaval como el espacio ritual de diferentes formas de conflicto social y de manipulación simbólica —ninguna de las cuales predomina por principio— tiene mucho más sentido. Así pues, será de esperar que el carnaval cambie según las determinaciones culturales y las circunstancias sociales, y que tenga diferentes funciones para sus participantes. Esto nos enfrenta con

otro problema de la concepción funcionalista: a saber, que les atribuye a las élites la responsabilidad única del acontecimiento. Y no cabe duda que sería un error considerar al carnaval como un rito exclusivamente organizado por los grupos dominantes para permitirles a los subordinados que jueguen a rebelarse (no vaya a ser que decidan recurrir a la verdadera rebelión). La existencia y la evolución del carnaval han sido el resultado de los conflictos sociales, no de la creación unilateral de las élites. En ese sentido, se podría también concebir al carnaval como el ambiguo triunfo político que los subordinados logran arrancarles violentamente a las élites. Finalmente, uno se pregunta qué tipo de ley psicológica determina la teoría de la válvula de escape. ¿Por qué una representación ritual de la rebelión tendría necesariamente que disminuir la posibilidad de una verdadera rebelión? ¿Por qué no podría simplemente servir como ensayo general o ser una provocación del verdadero reto? Sin duda alguna, una rebelión fingida en un ritual es menos peligrosa que una auténtica rebelión, pero ¿en qué nos basamos para suponer que sólo es una sustitución, y además, una sustitución satisfactoria?

En este punto, examinar las luchas sociales que han provocado los carnavales puede resultar muy instructivo. Si, de hecho, la intención de las élites era aplicar la teoría de la válvula de escape, uno debería esperar que promovieran los carnavales, sobre todo cuando las tensiones sociales se agudizan. Y la verdad es que casi siempre ocurre lo contrario. En todo caso, aun sí las élites creían en la teoría de la válvula de escape, su seguridad no era tanta como para suponer que su funcionamiento estaba automáticamente garantizado. Durante gran parte de su historia, la iglesia y las élites seculares han considerado el carnaval como un espacio —virtual, si no

real— de desorden y sedición que requería vigilancia constante. Rudwin ha escrito con cierta amplitud sobre los persistentes esfuerzos de las autoridades eclesiásticas en la Europa germanohablante para prohibir o reemplazar las comedias carnavalescas *(ludi)* que se burlaban de ellas de manera despiadada[348]. En lugar de las parodias de la misa y de las picardías de Till Eulenspiegel, la iglesia, para competir, trataba de promover las pasiones y los misterios. En Francia, los carnavales, que originalmente la iglesia y las municipalidades toleraban y hasta autorizaban, fueron posteriormente prohibidos cuando la plebe se apropió de ellos y los utilizó con fines dudosos. Bajtín señala que, por ejemplo, las sociedades populares formadas para crear farsas, *soties* y sátiras en el carnaval (entre ellas los *Basochiens* y los *Enfants sans souci*) fueron muchas veces «el blanco de prohibiciones y persecuciones y se terminó disolviendo a los *Basochiens*»[349].

En el siglo xx, el carnaval conserva su mordacidad social ahí donde perdura. Una de las primeras leyes del gobierno del general Francisco Franco prohibía el carnaval. Y durante el resto de la guerra, cualquiera que fuera sorprendido usando máscara en las áreas no republicanas era sujeto a penas severas. Al carnaval lo debilitaron, pero no lo eliminaron. Sin embargo, cuando se suspendió la ley marcial, «la gente de Fuenmayor no cedió y cantaba sus insultos desde la cárcel [...] Nadie puede quitarnos el carnaval, ni el Papa, ni Franco, ni el mismo Jesucristo, dicen en Fuenmayor»[350]. Como bien lo vio Franco, el carnaval y las máscaras son siempre una amenaza en potencia. Rabelais, que no por nada era jesuita, tuvo que exiliarse de Francia por algún tiempo a causa de sus escritos carnavalescos, y su amigo Etienne Dolet, que decía casi las mismas cosas pero menos disfrazadas, fue quemado en la hoguera.

El relato que hace Emmanuel Le Roy Ladurie del sangriento carnaval de 1580 en el pueblo de Romans, al sudeste de Lyon, es la mejor ilustración de la posible relación entre el carnaval y las rebeliones[351]. Una serie de conflictos religiosos y de clase avivaron el espíritu del carnaval (Romans había tenido su masacre del día de San Bartolomé en 1572). Una nueva capa de patricios de las ciudades estaba comprando las tierras de los campesinos arruinados y obteniendo títulos que los eximían de pagar impuestos. En consecuencia, la carga de impuestos de los otros pequeños propietarios y de los artesanos se acrecentaba. Con estos antecedentes, explica Ladurie, el carnaval en Romans se convirtió en oportunidad de conflicto entre una capa superior de comerciantes, terratenientes y patricios burgueses, y «un sector de pequeños propietarios en las capas medias de los artesanos comunes»[352]. En el campo, se volvió una lucha entre los campesinos y los nobles.

El primer signo de conflicto fue el hecho de que el carnaval no siguió los canales tradicionales que le había asignado la élite. Como la organización de varios elementos de las fiestas correspondía a los barrios y los oficios, las tensiones fiscales y de clase coincidieron hasta cierto punto con los grupos encargados del carnaval. Por ejemplo, dado que el rango social determinaba la posición asignada en el desfile inaugural, los artesanos y los comerciantes se negaron, en esa ocasión, a participar en él, y realizaron sus propios desfiles en sus respectivos barrios. Jean Bodin lo había previsto: «[una] procesión con todos los rangos y todos los oficios tiene el peligro [...] de provocar conflictos de prioridad y revueltas populares. No abusemos de estas ceremonias [...] excepto en caso de extrema necesidad»[353]. Cada uno de los tres llamados Reinos Animales, el de las liebres (los hugono-

tes), el de los capones (los miembros de la Liga o rebeldes) y el de las perdices (los católicos y los patricios), tenía derecho a un día en el que se representaban los ritos de su respectivo reino[354]. Ese año, sin embargo, la procesión de los capones fue especialmente desafiante. En sus bailes, proclamaban que los ricos habían aumentado sus caudales a costa de los pobres y exigían restitución yendo de casa en casa a pedir comida y dinero. Éste, que era un rito tradicional, adquirió ahora un carácter declaradamente amenazador. Cuando, de acuerdo con el rito, llegó el momento de que el reino de los capones diera paso al reino de las perdices, aquél se negó a hacerlo, con lo cual se produjo una especie de simbólica declaración de guerra. Las autoridades interpretaron este desafío ritual como una señal apocalíptica: «Los pobres quieren quitarnos todos nuestros bienes terrenales, y hasta nuestras mujeres; quieren matarnos y quizá hasta comer de nuestra carne»[355]. Temiendo una inversión del mundo no sólo metafórica sino también literal, la élite se adelantó y asesinó a Paumier, el jefe de la Liga, con lo cual desató una pequeña guerra civil que cobró treinta vidas en Romans y más de mil en los campos aledaños.

Por mucho que quisieran orquestar el carnaval como una afirmación ritual de la jerarquía vigente, los aristócratas y los grandes propietarios de Romans fracasaron. Como en cualquier otro espacio ritual, en ése también fue posible introducir los signos, los símbolos y las ideas de los participantes más desvalidos. El carnaval podía simbolizar la locura del desorden o podía, si los de abajo se apoderaban de él, salirse de sus limitaciones rituales para simbolizar la opresión y el desafío. Históricamente, lo más importante del carnaval no fue cómo contribuyó a la perpetuación de las jerarquías vigentes, sino cómo fue muchas veces escena de explícitos

conflictos sociales. Como dice Burke al resumir su investigación: «En todo caso, entre 1500 y 1800, los ritos de rebelión coexistieron con un profundo cuestionamiento del orden social, político y religioso; y a veces uno desembocó en lo otro. Las protestas se expresaban en formas rituales, pero el rito no siempre podía contener la protesta. A veces el barril de vino explotaba»[356].

En 1861, cuando el zar decidió la abolición de la servidumbre, la *ukase* se firmó durante la semana del carnaval. Temiendo que «las orgías tan frecuentes de los aldeanos durante esa semana degeneraran en una insurrección», el gobierno pospuso dos semanas su proclamación, para que la noticia tuviera un impacto menos incendiario.

No quiero decir que el carnaval o los ritos de inversión provocan rebeliones; claramente no es así. En realidad, mi objetivo es la relación entre el simbolismo y el disfraz. El carnaval, con su estructura ritual y su anonimato, crea un espacio privilegiado para el lenguaje y la agresión normalmente reprimidos. Para muchas sociedades, fue prácticamente el único momento del año en el cual las clases bajas tenían permiso de reunirse en cantidades inusitadas, usando máscaras y amenazando a los que cotidianamente tenían que obedecer. Dada esa oportunidad única y dado el simbolismo de inversión del mundo asociado con el carnaval, no sorprende que éste, con mucha frecuencia, se saliera de los cauces rituales y llegara al conflicto violento. Además, si uno estuviera efectivamente planeando una rebelión o una protesta, el carnaval, que ofrecía la protección legítima de la reunión anónima, sería la ocasión idónea. El hecho de que el carnaval estuviera autorizado creaba una situación —a diferencia de las imágenes de inversión hasta cierto punto inocentes de los peces voladores— relativamente segura para introducir men-

sajes no tan inocuos. Por eso, creo yo, sólo hasta una época muy reciente el carnaval se ha podido separar de lo político[357]. Por eso los rebeldes actuales mimetizan actos del carnaval: se visten como mujeres o usan máscaras cuando destruyen máquinas o cuando plantean demandas políticas; sus amenazas emplean las figuras y los símbolos del carnaval; exigen dinero y concesiones laborales a la manera de las multitudes que esperan regalos durante el carnaval; usan la organización y la reunión ritual del carnaval o de las ferias para cubrir sus intenciones. ¿Están jugando o lo hacen en serio? Nada les conviene más que aprovechar al máximo esta oportuna ambigüedad.

Y, por supuesto, también resulta comprensible que, inmediatamente después de una rebelión triunfante, haya un espíritu de carnaval, porque ambos momentos gozan de la licencia y de la libertad de poder revelar el discurso oculto. En un caso, con máscaras, en el otro, completamente al descubierto. Con excepción de «estos momentos de locura», casi todos los actos públicos de los subordinados están envueltos en el disfraz[358].

VII. La infrapolítica de los grupos subordinados

Tal vez las formas culturales no digan lo que saben, ni sepan lo que dicen, pero sí saben lo que hacen —al menos en la lógica de su praxis.

Paul Willis, *Learning to Labour*

[Vigilar las cosechas clandestinas] provocaba una enorme tensión; pero hay un vacío tal entre la clase encolerizada y la clase amenazada que las palabras nunca llegaban de un lado a otro. Uno sabía lo que pasaba sólo por los resultados. [Los campesinos] trabajaban subterráneamente, como los topos.

Balzac, *Los campesinos*

En una ciencia social rebosante —algunos dirían saturada— de neologismos, uno duda antes de agregar otro. Sin embargo, el término *infrapolítica* parece una forma económica de expresar la idea de que nos hallamos en un ámbito discreto de conflicto político. A los ojos de una ciencia social afinada para tratar con la política relativamente abierta de las democracias liberales y con las rebeliones, manifestaciones, protestas igualmente explícitas que acaparan la atención de los periódicos, la lucha sorda que los grupos subordinados libran cotidianamente se encuentra —como los rayos infrarrojos— más allá del espectro visible. Su invisibilidad es, como ya hemos visto, en buena medida resultado de una acción deliberada, de una decisión táctica que está consciente del equilibrio de poder. En este punto, nuestro argumento es similar al de Leo Strauss sobre cómo la realidad de la persecución debe influir en nuestra lectura de la filosofía política clásica: «La persecución no puede impedir ni siquiera la expresión pú-

blica de la verdad heterodoxa, porque un hombre de pensamiento independiente puede expresar sus ideas públicamente sin peligro, siempre y cuando se comporte con discreción. Puede incluso expresarlas por escrito de nuevo sin peligro alguno, con tal de que sea capaz de *escribir entre líneas*»[359]. El texto que en esta ocasión estamos interpretando no es *El banquete* de Platón, sino más bien el velado discurso del conflicto cultural y de la expresión política en que los grupos subordinados, con toda razón, temen emitir su opinión sin ninguna protección. En ambos casos, el sentido del texto casi siempre es ambiguo: dice una cosa a aquellos que ya saben y otra a los extraños y a las autoridades. Si tenemos acceso al discurso oculto (semejante a las notas o conversaciones secretas del filósofo) o a una opinión expresada de forma menos precavida (semejante a los textos posteriores producidos en condiciones de mayor libertad), la tarea de interpretación es un poco más fácil. Sin esos textos de referencia, estaremos obligados a buscar sentidos no inocentes usando nuestro acervo cultural: muy parecido a como actuaría un censor experimentado.

Creo que el termino *infrapolítica* es también adecuado en otro sentido. Cuando, en el ámbito del comercio, hablamos de infraestructura nos referimos a los componentes que hacen posible dicho comercio: por ejemplo, el transporte, los bancos, la moneda, la propiedad, la ley contractual. De esa manera, pretendo sugerir que la infrapolítica que hemos examinado contiene gran parte de los cimientos culturales y estructurales de esa acción política visible que hasta ahora ha atraído más nuestra atención. Este capítulo estará dedicado a fundamentar ese argumento.

Primero, regresaré brevemente a la opinión muy común de que el discurso marginal de los que carecen de poder es una pose hueca o, peor aún, un sustituto de la verdadera resistencia. Después de señalar algunas de las dificultades lógicas de este razonamiento, trataré de mostrar cómo la resistencia material y la resistencia simbólica son parte de un mismo conjunto de prácti-

cas coherentes entre sí. Para ello, será necesario volver a insistir en que la relación entre las élites dominantes y los subordinados es, además de cualquier otra cosa, fundamentalmente un conflicto concreto en el cual ambos lados están tratando incesantemente de indagar las debilidades del otro y de aprovechar cualquier mínima ventaja. Para recapitular, intentaré finalmente mostrar cómo cada ámbito de resistencia explícita contra la dominación está acompañado por un ámbito gemelo infrapolítico donde, con los mismos fines estratégicos, se recurre a una actitud de extrema discreción, mejor preparada para resistir a un enemigo que probablemente puede ganar cualquier enfrentamiento directo.

El discurso oculto como pose

Un escéptico podría aceptar gran parte del análisis que hemos hecho hasta ahora y, no obstante, pensar que su importancia en la vida política es mínima. ¿No acaso lo que hemos llamado discurso oculto, incluso cuando se introduce en el discurso público, se reduce a ser una pose hueca que rara vez se manifiesta afirmativamente? Desde esta perspectiva, expresar la agresión contra una figura dominante sin correr riesgos significa que esa expresión sólo sirve para sustituir —aunque no sea el mejor sustituto— el objeto real: la agresión directa. En el mejor de los casos, sus consecuencias son mínimas o nulas; en el peor, es una evasión. Los prisioneros que se pasan el día soñando sobre la vida fuera de la prisión deberían en cambio estar excavando un túnel; en vez de estar cantando sobre la liberación y la libertad, los esclavos deberían tomar la decisión de fugarse. Barrington Moore dice: «Incluso las fantasías de liberación y de venganza pueden ayudar a preservar la dominación, pues desgastan las energías colectivas en ritos y gestos retóricos relativamente inocuos»[360].

Como ya lo hemos señalado, la interpretación «hidráulica» de la agresión oral en un ambiente seguro resulta la más apropiada

cuando parece que los grupos dominantes son los principales responsables de la coordinación o dirección de esa agresión oral. El carnaval y otros ritos de inversión ya ritualizados y, por lo tanto, generalmente delimitados son los ejemplos más obvios. Hasta hace poco, la opinión dominante decía que esta inversión o agresión ritualizada, al aliviar las tensiones generadas por las relaciones sociales jerárquicas, servía para consolidar el *statu quo*. Autores tan diferentes como Hegel y Trotsky consideraban que esas ceremonias eran fuerzas conservadoras. Los influyentes análisis de Max Gluckman y de Victor Turner señalan que, dada su función de subrayar una igualdad esencial, aunque breve, entre todos los miembros de la sociedad, y dada su función de ilustrar, aunque sólo sea ritualmente, los peligros del desorden y de la anarquía, esos ritos sirven para insistir en la necesidad de un orden institucionalizado[361]. Para Ranajit Guha, el efecto de consolidación del *statu quo* logrado por los ritos de inversión se debe precisamente a que son autorizados y prescritos desde arriba[362]. Permitir que los grupos subordinados jueguen a rebelarse siguiendo reglas específicas en períodos determinados impide, según esto, formas más peligrosas de agresión.

En su descripción de las fiestas de los esclavos del sur de Estados Unidos antes de la guerra, Frederick Douglass, un esclavo, recurre a la misma metáfora. Su razonamiento, sin embargo, es un poco diferente:

> Antes de los días de fiesta, hay placeres en perspectiva; después de las fiestas, se vuelven placeres del recuerdo y sirven para mantener alejados pensamientos y deseos de naturaleza más peligrosa [...] esos días de fiesta son salidas o válvulas de escape de los elementos explosivos inherentes a ta mente humana, cuando los hombres se encuentran reducidos a la condición de esclavos. Para ellos, las penas y la servidumbre se volverían imposibles de soportar, y el esclavo entonces no tendría otra salida que la peligrosa desesperación[363].

Douglass no dice aquí que una especie de rebelión artificial ocupa el lugar de la verdadera, sino sólo que el momento de respiro y de satisfacción de un día de fiesta ofrece el suficiente placer para sofocar una incipiente rebelión. Es como si los amos hubieran calculado el grado de presión que podría engendrar actos

desesperados y hubieran medido cuidadosamente el grado en que debían ser reprimidos para que se detuviera justo antes de la explosión.

Quizá el aspecto más interesante de las teorías de la válvula de seguridad en todas sus formas es el que pasa inadvertido con mayor facilidad. Todas parten de la premisa de que la subordinación sistemática produce cierto tipo de presión desde abajo. Más aún, todas suponen que, si no se hace nada para aliviarla, esa presión se acumula y termina por explotar de alguna manera. Pero rara vez se precisa cómo se genera la presión y en qué consiste. Se considera una consecuencia obvia de la frustración y de la cólera que sienten los subordinados, ya sea Frederick Douglass o la ficticia señora Poyser, ante la impotencia de responder, física o verbalmente, a un poderoso opresor. Nosotros hemos propuesto que la presión que genera una injusticia patente, pero no vengada, se expresa en el discurso oculto: en su fuerza, en su virulencia, en su abundancia simbólica. En otras palabras, la teoría de la válvula de escape acepta implícitamente algunos elementos decisivos de nuestro análisis global del discurso oculto: que la subordinación sistemática provoca una reacción y que esa reacción contiene un deseo de replicar, física o verbalmente, al dominador. La diferencia está en la suposición de que este deseo se puede satisfacer fundamentalmente con manifestaciones orales marginales en ritos de inversión supervisados o en fiestas que ocasionalmente mitigan la explosividad del resentimiento.

La lógica de las teorías de la válvula de escape se basa en el argumento sociopsicológico según el cual la manifestación sin riesgos de la agresión conjugada con la fantasía, los ritos o los cuentos populares produce la misma o casi la misma satisfacción (y por lo tanto, la misma reducción de presión) que la agresión directa contra el objeto de la frustración. La psicología social no ofrece todavía pruebas decisivas al respecto, pero la mayoría de los datos se inclina a negar esta lógica. Dichos datos indican, en cambio, que en los experimentos los sujetos a quienes se les ha-

ce una injusticia sienten muy poca o ninguna reducción en el nivel de frustración y cólera si no se les permite atacar directamente al agente de su frustración[364]. No son nada sorprendentes tales resultados. Es de esperarse que la represalia que afecta de hecho al agente de la injusticia constituya una mejor catarsis que las formas de agresión que dejan intacto el origen de la cólera. Además, por supuesto, muchos experimentos muestran que las fantasías y los juegos agresivos incrementan, en vez de reducir, la posibilidad de una agresión real. La señora Poyser se sintió enormemente aliviada cuando pudo desahogar su furia directamente ante el terrateniente, pero no parece haber sentido ningún alivio —o no lo suficiente— cuando ensayaba sus discursos y sus maldiciones a espaldas de aquél. De esa manera, tenemos tanta, si no más, razón para considerar la cólera expresada por la señora Poyser fuera de escena como una preparación para su futura explosión, y no como una alternativa satisfactoria.

Si con los datos que ofrece la psicología social es difícil o imposible sostenerlo, el argumento de la catarsis por desplazamiento tampoco ha sido corroborado aún en el terreno histórico. ¿Se podría demostrar que, en circunstancias semejantes, las élites dominantes que ofrecieron o permitieron más escapes para agresiones relativamente inofensivas en contra suya disminuyeron la posibilidad de violencia y rebelión de las clases subordinadas? Si se hiciera esta investigación, ante todo habría que establecer la distinción entre el efecto de la agresión desplazada por sí mismo y el de las concesiones más materiales de comida, bebida, beneficencia, permisos de tiempo libre y suspensión de la disciplina incluidas en la realización de esas fiestas. En otras palabras, el «pan y circo» que, según pruebas fehacientes, con frecuencia representa concesiones políticas conquistadas por las clases subordinadas puede, en efecto, mejorar la situación de opresión, sin intervención de la agresión ritualizada[365]. Un argumento de este tipo también tendría que explicar una importante anomalía. Si en verdad la agresión real desplaza el blanco

de la agresión ritualizada, ¿por qué entonces tantas rebeliones de esclavos, de campesinos y de siervos empezaron precisamente durante esas fiestas periódicas (por ejemplo el carnaval en Romans descrito por Le Roy Ladurie), hechas para prevenir esos resultados[366]?

El discurso oculto como práctica

El defecto más importante de la teoría de la válvula de escape es que en ella se encarna una fundamental falacia idealista. El argumento de que las formas de agresión ejercidas fuera de escena o veladas ofrecen una catarsis inofensiva que ayuda a preservar el *statu quo* supone que estamos analizando una discusión más bien abstracta, donde uno de los lados está en desventaja, en vez de estar tratando una conflicto concreto, material. Las relaciones entre amos y esclavos, entre brahmanes e intocables, no son sólo un enfrentamiento de ideas sobre la dignidad y el derecho de mandar; son también un proceso de subordinación sólidamente arraigado en prácticas materiales. Cada caso de dominación personal está de hecho íntimamente relacionado con un proceso de apropiación. Las élites dominantes extraen impuestos materiales en forma de trabajo, granos, dinero en efectivo y servicios, además de extraer impuestos simbólicos en forma de respeto, conducta, actitud, fórmulas verbales y actos de humildad. En los hechos reales, los dos tipos de tributo son por supuesto inseparables en la medida en que cada acto público de apropiación es, figurativamente, un rito de subordinación.

El vínculo entre dominación y apropiación significa que las ideas y el simbolismo de la subordinación no se pueden separar del proceso de explotación material. Exactamente de la misma manera, la resistencia simbólica velada a las ideas de dominación no se puede separar de las luchas concretas para impedir o mitigar la explotación. La resistencia, como la dominación, pelea

en dos frentes a la vez. El discurso oculto no es sólo refunfuños y quejas tras bambalinas: se realiza en un conjunto de estratagemas tan concretas como discretas, cuyo fin es minimizar la apropiación. En el caso de los esclavos, por ejemplo, esas estratagemas han incluido sobre todo el robo, la sisa, la ignorancia fingida, el ausentismo, la labor descuidada o morosa, el mercado negro y la producción para venta clandestina; también el sabotaje de las cosechas, el ganado y la maquinaria; los incendios deliberados, las fugas, etcétera. En el caso de los campesinos, la caza furtiva, la ocupación de tierras, la recolección ilegal de granos, las rentas incompletas en especie, el desmonte clandestino de tierras y la falta de pago de tributos feudales han sido las estratagemas más comunes.

Tomemos el caso de los hurtos en pequeña escala de los esclavos como ejemplo: ¿qué sentido tenía esta práctica para ellos[367]? ¿Se apropiaban de los granos, de las gallinas, de los cerdos, etcétera, sólo para aliviar repentinos ataques de hambre, por el placer de la aventura[368] o porque querían castigar a los odiados amos y capataces? Podría ser por cualquiera de estas razones y por otras más. Públicamente, por supuesto, prevalecía la definición de *robo* de los amos. Sin embargo, tenemos documentación suficiente para conjeturar que, tras bambalinas, los esclavos consideraban el robo simplemente como una forma de recobrar el producto de su propio trabajo. Sabemos también que la cultura semiclandestina de los esclavos estimulaba y celebraba el hurto y que se reprobaba moralmente a cualquier esclavo que denunciara un robo: «Entre [esclavos], robar impunemente es un mérito [...] y el vicio que más aborrecen es que alguien denuncie a otro»[369]. No queremos llegar a la obvia conclusión de que, sin el sentido que les dan los actores humanos, todas las conductas son impenetrables. Lo que queremos decir, más bien, es que el lenguaje del discurso oculto no sólo ilumina la conducta o la explica, también contribuye a constituir esa conducta.

El ejemplo del bandolerismo en los bosques europeos, en los siglos XVIII y XIX, dada la relativa riqueza de documentación histórica que poseemos, nos ofrece una manera más de demostrar cómo las prácticas y los discursos de resistencia se apoyan mutuamente. En una época en que las leyes de propiedad y el control del estado se estaban imponiendo, cualquier manifestación de oposición directa era normalmente muy peligrosa. Sin embargo, en vista de que era muy difícil vigilar con efectividad los bosques, las formas menores de resistencia en esas zonas prometían cierto éxito con relativo peligro. Señala Maurice Agulhon que después de la revolución francesa, los campesinos de Var, aprovechando el vacío político, incrementaron sus ataques contra las leyes forestales[370]. Con mayor impunidad ejercieron lo que, según sus títulos tradicionales, consideraban derechos: recoger madera seca, hacer carbón, llevar a pastar sus animales, recolectar hongos, etcétera, aunque las nuevas leyes nacionales prohibieran esas actividades. Agulhon logra captar con mucha precisión la manera en que estas prácticas implicaban y, de hecho, surgían de una conciencia de los derechos forestales que no podían tomar la forma segura de títulos públicos: «A partir de entonces [se dio] una evolución, que ya existía en el nivel de la infrapolítica, que pasó de la conciencia de sus derechos forestales a los delitos rurales, y de ahí a las demandas judiciales, que a su vez llevaron al odio contra los gendarmes, alguaciles y prefectos, y finalmente, de ese odio al deseo de una nueva revolución más o menos libertaria»[371].

Una reveladora investigación sobre la caza furtiva en los bosques de la Inglaterra de principios del siglo XVIII y sobre las drásticas condenas a muerte impuestas para erradicarla muestra la misma conexión entre la idea popular de justicia, que no se puede expresar abiertamente, y un conjunto de prácticas elaboradas para ejercer esos derechos de manera clandestina[372]. En ese período, los propietarios de tierras y la Corona empezaron a restringir tajantemente los derechos locales, sancionados por la

costumbre, de pastorear en los bosques, cazar, poner trampas, pescar, segar los pastizales, recoger leña seca y paja para los techos, quemar cal para abono y extraer piedras de las canteras en lo que ellos consideraban de su exclusiva propiedad. Abundantes testimonios demuestran que los pequeños terratenientes rurales, los habitantes de los pueblos y los labradores tomaban esto como una violación de las leyes consuetudinarias. Thompson habla en ese sentido de los pequeños propietarios rurales con una «fuerte tradición hecha de recuerdos que tomaban la forma de derechos y de costumbres [...] y la idea de que ellos, y no los ricos intrusos, eran los dueños de los bosques»[373]. El término de *outlaws* (*forajido*, quien está *fuera* de la ley), aplicado a aquellos que seguían ejerciendo esos derechos ahora proscritos, tiene sin duda una extraña resonancia si recordamos que ellos estaban actuando dentro de las normas y, por lo tanto, con el apoyo de la mayoría de su comunidad.

Aún así, no tenemos acceso directo al discurso oculto de los aldeanos cuando preparaban sus trampas o cuando compartían un guisado de conejo. No había, por supuesto, protestas públicas o reivindicaciones abiertas de los antiguos derechos forestales en aquel ambiente político donde, en caso de confrontación directa y constante, los aldeanos tenían todas las de perder. En ese nivel nos encontramos con un silencio casi total: la voz plebeya es muda. Pero donde sí habla es en las formas cotidianas de resistencia que reafirmaban, cada vez más agresiva y colectivamente, muchas veces de noche y disfrazada, esos derechos. Puesto que una confrontación política o legal sobre los derechos de explotación de los bosques no les hubiera servido de nada y sí los hubiera expuesto a muchos peligros, los aldeanos preferían ejercer sus derechos de poco en poco y sin hacer mucho ruido: entraban en posesión real de lo que les negaba la ley. Las autoridades de la época no dejaban de percibir el contraste entre el consentimiento público y el desafío clandestino. Un representante de esas autoridades, el obispo Trelawny, hablaba de «ese pue-

blo pestilente, pernicioso [...] que hace juramentos ante el gobierno y a sus espaldas hace labor de subversión»[374].

Esa práctica frecuente de la caza furtiva no se hubiera podido sostener sin un entusiasta discurso marginal sobre los valores, el entendimiento y la indignación popular. Pero ese discurso oculto se tiene que deducir casi totalmente de la práctica y, además, de una práctica muy callada. De vez en cuando algún acontecimiento muestra que hay algo debajo de la superficie del discurso público; por ejemplo, una carta anónima a un guardián del bosque cuando éste seguía impidiendo practicar la costumbre popular o el hecho de que el fiscal no pudiera encontrar a nadie en un radio de cinco millas que testificara en contra de un herrero acusado de haber destruido una presa recién construida para crear un estanque de peces. Aún más raro es que, cuando ya no hay nada que perder con la declaración pública de derechos, surja a la vista el contenido normativo del discurso oculto. Es el caso de dos «ladrones de venados» que, convictos y a punto de ser colgados, se atrevieron a declarar que «los venados son bestias salvajes, y los pobres, así como los ricos, tienen derecho a disponer de ellos»[375].

El objeto de este breve análisis sobre la caza furtiva es mostrar que el supuesto según el cual la disidencia o agresión ideológica disfrazada funciona como una válvula de escape para debilitar la resistencia «real» ignora el hecho decisivo de que esa disidencia ideológica se expresa casi siempre a través de prácticas dirigidas a renegociar discretamente las relaciones de poder. Los pequeños propietarios y los aldeanos de los que estamos hablando no sólo defendían, fuera de escena, de manera abstracta y emocionalmente satisfactoria lo que ellos consideraban sus derechos de propiedad; también se metían al bosque todos los días a ejercer esos derechos lo más posible. Entre el discurso oculto y la resistencia práctica existe una dialéctica importante[376]. El discurso oculto de los derechos tradicionales y de la indignación es una fuente de la caza furtiva que realizaba el pueblo, siempre que

nos demos cuenta, al mismo tiempo, que la lucha práctica en los bosques es también la fuente de un discurso tras bambalinas, que habla de costumbres, heroísmo, venganza y justicia. Que ese discurso tras bambalinas pueda ser satisfactorio depende en gran parte de las conquistas prácticas en el conflicto cotidiano sobre los bosques. Cualquier otra formulación del problema implicaría proponer la existencia, inadmisible, de un muro entre lo que el pueblo piensa y dice, por un lado, y lo que hace, por el otro.

Lejos de ser válvulas de escape que ocupan el lugar de la resistencia real, las prácticas discursivas fuera de escena mantienen la resistencia, de la misma manera en que la presión informal de los compañeros de trabajo de una fábrica disuade a cualquier obrero en particular de exceder las normas de trabajo y de romper las cuotas establecidas entre todos. El subordinado pasa constantemente, por decirlo así, de un mundo a otro: el mundo del amo y el mundo marginal, donde se reúne con los otros subordinados. Ambos tienen poder normativo. Mientras los subordinados pueden normalmente seguir de cerca la actuación del discurso público de otros subordinados, los dominadores rara vez pueden seguir de cerca el discurso oculto. Esto significa que cualquier subordinado que busca algún privilegio congraciándose con sus superiores tendrá que defender su conducta cuando regrese al mundo de sus semejantes. En situaciones de subordinación sistemática, este tipo de sanciones no necesariamente se limitarán a un regaño o a un insulto; pueden llegar a la coerción física como en el caso de una golpiza dada por otros presos a un soplón. La presión social entre miembros de un mismo grupo es, por sí misma, un arma poderosa de los subordinados. Los estudiosos de la vida en las fábricas descubrieron muy pronto que la censura de los compañeros de trabajo suele ser más fuerte que el deseo de ganar más o de ser ascendido. En este sentido, podemos ver el lado social del discurso oculto como un terreno político que lucha por imponer, superando grandes obstáculos, ciertas

formas de conducta y resistencia en las relaciones con los dominadores. *En resumen, sería más exacto concebir el discurso oculto como una condición de la resistencia práctica que como un sustituto de ella.*

Se podría decir, tal vez, que incluso esa resistencia práctica, como el discurso que refleja y sostiene, no es sino un mecanismo trivial que busca soportar la situación de poder sin alterarla prácticamente de una manera decisiva. Se podría seguir diciendo que no se trata de una resistencia real, así como una oposición simbólica velada no es una disidencia ideológica real. En un nivel, este argumento es perfectamente cierto, aunque irrelevante, porque nosotros tratamos de mostrar que ésas son las formas que adopta la lucha política cuando la realidad del poder hace imposible cualquier ataque frontal. En otro nivel, habría que recordar que la acumulación de miles y miles de estos actos «insignificantes» de resistencia tienen un poderoso efecto en la economía y en la política. En el terreno de la producción, ya sea en una fábrica o en una plantación, pueden dar como resultado un conjunto de actuaciones que no llegan a ser lo suficientemente malas para provocar un castigo, pero tampoco lo suficientemente buenas para hacer prosperar a la empresa. Repetida a escala masiva, ese tipo de conducta le hizo escribir a Djilas que «el trabajo lento, improductivo de millones de trabajadores desganados [...] es el desperdicio incalculable, invisible y gigantesco que ningún régimen comunista ha podido evitar»[377]. Los pequeños hurtos y la ocupación de tierras a gran escala pueden llegar a reestructurar el control de la propiedad. La evasión de impuestos de los campesinos ha provocado crisis de apropiación que ponen en peligro al estado. La deserción masiva de siervos o campesinos reclutados ha ayudado a lo largo de la historia a que se derrumbe más de un régimen. En condiciones adecuadas, la acumulación de actos insignificantes logra, como los copos de nieve en la pendiente de una montaña, provocar una avalancha[378].

Poner a prueba los límites

En cualquier sociedad jerarquizada existe un conjunto de límites a lo que [...] los dominadores y los subordinados pueden hacer [...] Lo que ocurre, sin embargo, es una especie de constante tanteo para averiguar hasta dónde pueden llegar impunemente y para descubrir los límites de la obediencia y de la desobediencia.

Barrington Moore, *Injustice*

Sólo en muy raras ocasiones se puede hablar de un esclavo, un intocable, un siervo, un campesino o un obrero, y mucho menos de grupos de ellos, que sea o totalmente sumiso o completamente insubordinado. Sin embargo, ¿en qué condiciones la oposición ideológica velada y la resistencia física discreta se atreven a descubrirse y a expresarse abiertamente? Y, a la inversa, ¿cómo se obliga a la resistencia abierta a volverse cada vez más furtiva y clandestina?

La metáfora que parece más adecuada para comprender este proceso es la de la guerra de guerrillas. En las relaciones de dominación, como en ese tipo de combate, existe un entendimiento por ambas partes sobre la fuerza y las capacidades relativas del contrincante y, por lo tanto, sobre la posible respuesta a un movimiento agresivo. Para nuestro análisis, lo más importante es que el equilibrio real de las fuerzas no se conoce nunca con precisión, y que sólo a partir de los encuentros e indagaciones previas se puede hacer un cálculo al respecto. Suponiendo, como debemos, que ambos bandos esperan triunfar, lo más probable es que el equilibrio se someterá constantemente a prueba. Uno de los bandos adelanta un pelotón para ver si sobrevive o si es atacado y, en caso de serlo, con qué fuerza. Es en esa tierra de nadie, con sus falsos movimientos, sus pequeños ataques, sus tanteos para encontrar debilidades, y no en el terreno de los choques frontales, donde suceden las batallas cotidianas. Los avances que tienen éxito —con o sin oposición del contrincante— es probable que conduzcan a otros avances, más agresivos, a menos

que encuentren una réplica tajante. Los límites de lo posible sólo se encuentran en el proceso empírico de ensayo y error[379].

Debe quedar claro que la dinámica de este proceso sólo es válida en aquellas situaciones en las que se supone que la mayoría de los subordinados consienten y obedecen *no* porque hayan internalizado las normas de los dominantes, sino porque, habiendo una estructura de vigilancia, recompensas y castigos, consideran más prudente consentir. En otras palabras, se supone un antagonismo básico de metas entre los dominantes y los subordinados que se mantiene vigente a través de las relaciones de disciplina y castigo. Creo que podemos aplicar este supuesto sin ningún problema al caso de la esclavitud, la servidumbre, la dominación de castas y todas aquellas relaciones entre campesino y terrateniente en las cuales se conjugan la apropiación y la degradación social. Esa premisa también es válida en ciertas situaciones institucionales como las que reinan entre guardia y preso, personal hospitalario y enfermo mental, profesor y estudiantes, patrones y obreros[380].

Las vicisitudes de la relación entre inspectores de caza y guardabosques, por un lado, y cazadores furtivos por el otro es un ejemplo útil de cómo se sondean, se prueban y, ocasionalmente, se violan los límites. La descripción que hace E. P. Thompson de la caza en vedado a principios del siglo XVIII detalla su avance discreto, paso a paso, a medida que las usurpaciones plebeyas mordisqueaban de manera constante los terrenos privados y de la Corona[381].

Una vez establecida una práctica, se podía considerar costumbre, y la costumbre practicada regularmente era casi lo mismo que un derecho legal. Sin embargo, en circunstancias normales el proceso era apenas perceptible, para no provocar una confrontación abierta. Por ejemplo, los habitantes del pueblo podían secretamente pulir la corteza de los árboles justo por debajo del nivel del suelo y entonces, cuando éstos inevitablemente morían, cortar abiertamente el árbol muerto, al que tenían derecho. Por

otra parte, podían esconder ramas verdes en el centro de un montón de madera seca. Poco a poco, irían incrementando, si no los descubrían, la proporción de madera fresca, hasta que ésta formara la mayor parte del montón. Ese proceso se podía acelerar violentamente cuando se relajaba la vigilancia. Entonces, los que se habían estado conteniendo se apresuraban a recoger la madera, la caza, el pasto y la turba, a que siempre habían considerado que tenían derecho. Así pues, cuando un obispado con buena cantidad de bosques «quedó vacante [...] durante seis meses, los peones [...] parecen haberse aprovechado decididamente de la madera y de los venados»[382]. Por supuesto, la fuerza estaba, en términos generales, en manos de la Corona y de los grandes propietarios, pero los cazadores furtivos no carecían totalmente de recursos. El terreno favorecía su tipo de infrapolítica y, con mucha frecuencia, los cazadores eran capaces de intimidar a los jueces de paz y a los guardias de caza con amenazas anónimas, golpes, incendiándoles sus casas, etcétera. A medida que la caza en vedado se generalizó y se hizo más agresiva y abierta, el problema ya no era el mero control *de facto* de la propiedad para la cacería y la madera, sino la provocación implícita que representaba la insubordinación declarada de los de abajo. Como lo señaló Thompson:

> Las repetidas humillaciones públicas de las autoridades, los ataques simultáneos contra la propiedad real y privada, la idea de un movimiento bien organizado cuyas demandas específicas seguían aumentando, todo ello provocó una sensación de «peligro inminente» [...,] los síntomas de algo cercano a una guerra de clases donde el objeto del ataque era la pequeña aristocracia realista, lastimosamente aislada en sus intentos de imponer el orden en las zonas turbulentas [...] Lo que constituía una crisis a los ojos del gobierno no era tanto el inveterado robo de venados, sino ese desplazamiento de la autoridad[383].

Las Leyes Negras, que imponían la pena capital para aquellos que fueran encontrados en las noches con los rostros pintados de negro, fueron una de las represalias decisivas del estado.

El ímpetu que sostiene formas de resistencia como la caza en vedado no sólo está determinado por la fuerza contraria de la vigilancia y el castigo que imponen las autoridades; el nivel de ne-

cesidad y de indignación de la población subordinada también lo afecta decisivamente. El robo de madera a mediados del siglo XIX era en Alemania, como Marx señaló en unos de sus primeros artículos en la *Rheinische Zeitung*, una forma de lucha de clases[384]. El volumen total de infracciones variaba según las necesidades de subsistencia de la población y según la fuerza de la represión. Las incursiones forestales aumentaban enormemente cuando se encarecían los víveres, disminuían los salarios, crecía el desempleo o había un invierno severo, y también en las zonas donde era difícil emigrar y donde predominaban los terrenos muy pequeños. En Prusia, en el mal año de 1836, de 207 mil procesos judiciales, 150 mil fueron por delitos forestales. Sólo en 1842, en el estado de Baden, hubo una condena por cada cuatro habitantes[385]. La virtual invasión del bosque rebasó durante cierto tiempo la capacidad coercitiva del estado.

Aunque la presión que mantiene la resistencia cotidiana puede variar con las necesidades de los grupos subordinados, es muy raro que desaparezca completamente. Cualquier relajamiento de la vigilancia y la aplicación de sanciones será sin duda aprovechada rápidamente. El terreno que quede sin defensa será probablemente terreno perdido. Es en el caso de las exacciones repetidas como los alquileres o los impuestos, donde este mecanismo es más evidente. Le Roy Ladurie y otros, por ejemplo, han elaborado cuadros con las cantidades recogidas por concepto de diezmos (en principio, una décima parte de la cosecha de granos de los cultivadores) durante casi cuatro siglos[386]. El diezmo era una obligación profundamente odiada porque muy raras veces se le daba el uso para el cual originalmente se había creado: sufragar las ceremonias religiosas y las obras de caridad locales. Sin embargo, la resistencia no se manifestaba mediante protestas explícitas, demandas, motines, ni revueltas ocasionales, sino con una sistemática, discreta y masiva evasión del diezmo. En secreto, los campesinos recogían grano antes de que llegara el colector de diezmos, cultivaban terrenos clandestinos, mezclaban co-

sechas tributables con otras no tributables y empleaban otras medidas para asegurarse de que el grano que se llevara el colector fuera de inferior calidad y no llegara a la décima parte de la cosecha. La presión era constante; pero, en los raros momentos en que se debilitaba, los campesinos aprovechaban inmediatamente la oportunidad. Cuando por alguna guerra desaparecía la guarnición de una plaza, la colección de diezmos se desplomaba. También se aprovechaba la aparición de un nuevo colector de diezmos, ignorante de las técnicas de evasión. El ejemplo más dramático de ese aprovechamiento de cualquier oportunidad propicia sucedió con las amortizaciones, concedidas a los clérigos justo después de la revolución francesa con el fin de eliminar gradualmente el diezmo. Los campesinos, al percibir la oportunidad política y la incapacidad del gobierno revolucionario para obligarlos a pagar, evadieron con tanta eficacia los pagos que de hecho abolieron el diezmo inmediatamente[387].'.

La disidencia simbólica e ideológica sigue casi el mismo patrón. Metafóricamente podemos decir, creo yo, que el discurso oculto está ejerciendo presión constantemente sobre los limites de lo que está permitido en escena, de la misma manera que el agua hace presión sobre una presa. Por supuesto, la presión varía de acuerdo con el grado de cólera e indignación de los subordinados en su conjunto. Detrás de esa presión está el deseo de dar rienda suelta ante los dominadores a los sentimientos que se expresan en el discurso oculto. Sin llegar a una declarada ruptura, esa exploración de los límites de parte de los subordinados puede consistir en un gesto particularmente atrevido, colérico, peligroso, desinhibido, o en una frase que viola ligeramente las normas. Si ese acto de insubordinación (una falta de respeto, un desacato) no recibe una amonestación o un castigo, otros explotarán esa apertura, y se establecerá entonces *de facto* un nuevo límite de lo que se puede decir. Se ganará territorio. Un pequeño triunfo probablemente les dará ánimos a otros para ir más lejos y de esa manera el proceso podrá acelerarse rápidamente. A su

vez, los dominadores pueden también violar los límites y moverse en sentido contrario, suprimiendo gestos públicos que antes se toleraban[388].

Ranajit Guha ha mostrado de manera convincente que los actos explícitos de profanación y desacato son muchas veces el primer signo de una verdadera rebelión[389]. Incluso actos aparentemente nimios —por ejemplo, cuando las castas bajas usan turbantes y zapatos, cuando rehúsan inclinarse o hacer el saludo apropiado, cuando miran de manera extraña o hacen un gesto de desafío— pueden ser la señal de una ruptura pública de los ritos de subordinación. El desafío y la rebelión simbólicos tienen el mismo sentido siempre que las élites consideren esos ataques a su dignidad como equivalentes a una rebelión declarada.

La lógica del desafío simbólico tiene, pues, una enorme similitud con la lógica de las formas cotidianas de resistencia. Por razones de prudencia, discreción y protección, esos desafíos normalmente se presentan como negaciones, por decirlo así, de cualquier impugnación del orden material o simbólico. Sin embargo, cuando crece la presión o cuando aparece una debilidad en «el muro de contención», la caza furtiva tenderá a convertirse en invasión de tierras; la evasión de diezmos, en rechazo total a pagar, y los rumores y chistes, en insultos públicos. Así fue como el desprecio oculto por la jerarquía de la iglesia española, que antes de la guerra civil se mantenía velado en los chismes y chistes, tomó, al estallar el conflicto, la forma dramática de las exhumaciones públicas de los restos de arzobispos y madres superioras, a los cuales sacaron de las criptas de las catedrales y tiraron sin mucha ceremonia en los atrios de las iglesias[390]. *El proceso por el cual el lenguaje figurado, al estilo de una fábula de Esopo, da paso al vituperio explícito es muy similar al proceso por el cual las formas cotidianas de resistencia dan paso al desafío abierto y colectivo.*

La lógica de esta constante exploración de los límites muestra la importancia que tiene, desde el punto de vista de los domina-

dores, imponer castigos ejemplares. Así como la violación pública de los límites es un estímulo para que otros hagan lo mismo, la contundente afirmación del territorio simbólico a través de castigos públicos hace que otros pierdan el ánimo de intentar cualquier desafío abierto. El fusilamiento de un desertor, la flagelación de un esclavo que replica, la reprimenda a un estudiante indisciplinado: se trata de que estos actos sean espectáculos abiertos, contemplados por un público de subordinados. Porque se pretende que sean como un ataque preventivo que mate en el germen cualquier otra violación de la frontera vigente (como dicen los franceses: «pour encourager les autres») o quizá para apoderarse de nuevo territorio.

Finalmente, una visión clara del «micro» forcejeo de las relaciones de poder, y especialmente de aquéllas en las que la apropiación y la subordinación permanente son centrales, hace imposible una visión estática de la naturalización y la legitimación. Así, una élite dominante trabaja incesantemente para mantener y extender su control material y su presencia simbólica. Por su parte, un grupo subordinado se ingenia estrategias para frustrar y revertir esa apropiación y también para conquistar más libertades simbólicas. La presión material contra el proceso de apropiación es, para los esclavos y los siervos, casi una necesidad física, y el deseo de revancha tiene su propia lógica, bastante convincente. En este terreno, ninguna victoria es para siempre: apenas se está asentando el polvo y ya está empezando seguramente una nueva tentativa para recuperar el territorio perdido. La naturalización de la dominación siempre se pone a prueba en espacios reducidos pero significativos, especialmente en el punto donde se ejerce el poder[391].

Resistencia debajo de la línea

Ya podemos resumir parte del planteamiento. Hasta muy recientemente, se ha ignorado mucho de la vida política activa de los grupos subordinados porque se realiza en un nivel que raras veces se reconoce como político. Para darle la importancia que merece a todo lo que, en general, se ha dejado de lado, quiero distinguir entre las formas abiertas, declaradas, de resistencia, que atraen más la atención, y la resistencia disfrazada, discreta, implícita, que comprende el ámbito de la infrapolítica (véase cuadro).

En el caso de las democracias liberales contemporáneas de Occidente, se podrá aprender gran parte de lo que es significativo en la vida política atendiendo exclusivamente a la acción política abierta. Las conquistas históricas de libertades políticas de expresión y de asociación han reducido considerablemente los peligros y las dificultades para manifestarse políticamente de manera explícita. No obstante, hasta hace poco, y aún hoy, en Occidente la acción política abierta difícilmente comprenderá el grueso de la actividad política de las minorías menos privilegiadas y muchos de los pobres marginados. Y atender exclusivamente a la resistencia declarada tampoco nos ayudará a comprender cómo se forman las nuevas fuerzas y demandas políticas antes de que éstas irrumpan violentamente en la escena pública. Por ejemplo, ¿cómo podemos entender la ruptura abierta que representó el movimiento de los derechos civiles o el movimiento del *black power* en los años sesenta sin comprender el discurso fuera de escena de los estudiantes, clérigos y feligreses negros?

Si nos situamos en una amplia perspectiva histórica, veremos que el privilegio de una oposición política abierta relativamente segura es tan raro como reciente. La gran mayoría de los pueblos han sido y siguen siendo no ciudadanos sino súbditos. Siempre que limitemos nuestra concepción de lo *político* una actividad explícitamente declarada, estaremos forzados a concluir

que los grupos subordinados carecen intrínsecamente de una vida política o que ésta se reduce a los momentos excepcionales de explosión popular. En ese caso, omitiremos el inmenso territorio político que existe entre la sumisión y la rebelión y que, para bien o para mal, constituye el entorno político de las clases sometidas. Sería como concentrarse en la costa visible de la política e ignorar el continente que está detrás.

Cada una de las formas de resistencia disfrazada, de infrapolítica, es la silenciosa compañera de una forma vociferante de resistencia pública. En ese sentido, la ocupación discreta de terrenos, uno por uno, es el equivalente infrapolítico de la invasión abierta de tierras: ambas tienen como fin oponerse a la acumulación. La primera no puede declarar explícitamente sus fines y constituye una estrategia adecuada para aquellos oprimidos que no tienen derechos políticos. En ese sentido, el rumor y los cuentos populares de venganza son el equivalente infrapolítico de los gestos explícitos de desprecio y profanación: tienen como fin impugnar la negativa de las clases dominantes a conceder una posición social o una dignidad a los subordinados. El rumor y los cuentos no son acciones directas, ni afirman explícitamente su intención, y constituyen por lo tanto también una adecuada estrategia simbólica para los oprimidos que no tienen derechos políticos. Finalmente, la imaginería milenarista y las inversiones simbólicas de la religión popular son los equivalentes infrapolíticos de las contraideologías públicas, radicales: todas tienen como fin oponerse al simbolismo público de la dominación ideológica. De esta manera, la infrapolítica es fundamentalmente la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo.

Los imperativos estratégicos de la infrapolítica no sólo la hacen diferente de la política abierta de las democracias en cuanto a grado. Dichos imperativos imponen una lógica intrínsecamente diferente a la acción política. No se hacen demandas públicas, no se definen ámbitos simbólicos explícitos. Todas las acciones

políticas adoptan formas elaboradas para oscurecer sus intenciones o para ocultarse detrás de un significado aparente. Normalmente casi nadie actúa en nombre propio con propósitos declarados, porque sería contraproducente. Precisamente porque este tipo de acto político está cuidadosamente elaborado para permanecer anónimo o para negar en caso dado sus objetivos, la infrapolítica requiere algo más de interpretación. Las cosas no son como parecen.

La lógica del disfraz que sigue la infrapolítica se introduce tanto en su organización como en su propia sustancia. De nuevo, la forma de organización es tanto un producto de la necesidad política como una elección política. Puesto que la actividad política explícita está casi prohibida, la resistencia se reduce a las redes informales de la familia, los vecinos, los amigos y la comunidad, en vez de adquirir una organización formal. Así como la resistencia simbólica de la cultura popular tiene un sentido plausiblemente inocente, las unidades elementales de organización de la infrapolítica tienen una existencia inocente plausible. Las reuniones informales en el mercado, de los vecinos, la familia y la comunidad ofrecen pues una estructura y una protección a la resistencia. Como se realiza en pequeños grupos, individualmente y, si es masiva, recurre al anonimato de la cultura popular o a verdaderos disfraces, la resistencia está bien diseñada para frustrar la vigilancia. No hay líderes que acorralar, no hay listas de miembros que investigar, no hay manifiestos que denunciar, no hay actividades políticas que atraigan la atención. Se podría decir que éstas son las formas elementales de la vida política sobre las cuales se pueden construir formas más complejas, abiertas, institucionales que también dependerán de ellas para subsistir. Esas formas elementales también ayudan a explicar por qué la infrapolítica resulta tantas veces imperceptible. Si la organización política formal es el ámbito de las élites (abogados, políticos, revolucionarios, caciques políticos), de los testimonios escritos (por ejemplo, dictámenes, declaraciones, noticias de periódi-

cos, peticiones, demandas legales) y de la acción pública, la infrapolítica es el ámbito del liderazgo informal y de las no élites, de la conversación y el discurso oral y de la resistencia clandestina. La lógica de la infrapolítica consiste en dejar apenas rastro a su paso. Al borrar sus huellas, no sólo minimiza el peligro para quienes la practican, también elimina gran parte de las pruebas documentales que demostrarían a los sociólogos e historiadores que se estaba practicando la política real.

DOMINACIÓN Y RESISTENCIA

	Dominación material	*Dominación de rango*	*Dominación ideológica*
Prácticas de la dominación	Apropiación de granos, impuestos, trabajo, etcétera	Humillaciones, negación de privilegios, insultos, ataques a la dignidad	Los grupos dominantes justifican la esclavitud, la servidumbre, las castas, los privilegios
Formas de resistencia pública declarada	Peticiones, manifestaciones, boicots, huelgas, invasiones de tierras y rebeliones abiertas	Afirmación pública de dignidad con gestos, atuendos, palabras y/o abierto atentado contra símbolos de estatus de los dominadores	Contraideologías públicas: propaganda en favor de la igualdad, la revolución, o negación de la ideología dominante

Formas de resistencia disfrazada, discreta, oculta: INFRAPOLÍTICA	Formas cotidianas de resistencia, por ejemplo, caza furtiva, ocupación de tierras, deserción, fugas, labor morosa Resistencia directa de rebeldes disfrazados, por ejemplo, apropiaciones bajo disfraz, amenazas anónimas	Discurso oculto de cólera, agresión y discursos disfrazados de dignidad, por ejemplo, ritos de agresión, cuentos de venganza, uso del simbolismo carnavalesco, chismes, rumores, creación de un espacio social autónomo para la afirmación de la dignidad	Desarrollo de subculturas disidentes, por ejemplo, religiones milenaristas, «hush-arbors» de los esclavos, religiones populares, mitos de bandolerismo social y héroes populares, imágenes del mundo al revés, mitos del «buen» rey o del tiempo anterior al «yugo normando»

Sin duda alguna, la infrapolítica es política real. En muchos sentidos, comparada con la vida política en las democracias liberales, la infrapolítica se ejerce con mayor entusiasmo, frente a mayores dificultades y con objetivos más importantes. En ella se pierde y se gana terreno concreto. Los ejércitos se desmoronan y las revoluciones se vuelven posibles gracias a las deserciones en la infrapolítica. Se establecen y se cuestionan derechos de propiedad *de facto*. Los estados sufren crisis fiscales o crisis de apropiación cuando la acumulación de las estratagemas insignificantes de sus súbditos los dejan sin trabajadores y sin impuestos. Se crean y se estimulan subculturas de resistencia que reivindican

la dignidad y los sueños de venganza. Se elabora un discurso contrahegemónico. Así pues, como se insistió antes, la infrapolítica está siempre ejerciendo presión, probando, cuestionando los límites de lo permisible. Si se descuidan un poco la vigilancia y los castigos, entonces las tácticas dilatorias en el trabajo amenazan con volverse una huelga declarada; los cuentos populares de agresión indirecta amenazan con volverse una confrontación desafiante y despectiva; los sueños milenaristas amenazan con volverse política revolucionaria. Desde esta perspectiva singular, se puede concebir la infrapolítica como la forma elemental —en el sentido de fundacional— de la política. Es el cimiento de una acción política más compleja e institucionalizada que no podría existir sin ella. En las condiciones de tiranía y persecución en las que vive la mayoría de los sujetos históricos, la infrapolítica es vida política. Y cuando las escasas cortesías de la vida política abierta son restringidas o destruidas, como sucede con frecuencia, las formas elementales de la infrapolítica permanecen como una defensa a fondo de los desvalidos.

VIII. Una saturnal de poder: la primera declaración pública del discurso oculto

Todo ese tiempo fue para Kazia [la sirvienta de una familia que recientemente había sufrido una crisis económica] una larga saturnal: ella podía regañar a sus superiores con una libertad que nadie desaprobaba.

George Eliot, *The Mill on the Floss*

Harás que, muy pronto, yo diga lo indecible.

Sófocles, *Antígona*

Las mejores, las más emocionantes peleas de lucha libre [...] son aquellas que se derivan de una historia de injusticia, una traición, una ofensa, y que prometen algún tipo de retribución. Como acostumbran decir los luchadores, y sus espectadores aprenden a esperar: «el que la hace la paga».

Donald Nonini y Aliene Akiko Teraoka,
«Class Struggle in the Squared Circle»[392]

En este último capítulo, retomamos lo que sucede cuando se rompe decisivamente la frontera entre el discurso oculto y el discurso público. Nos interesa en particular el gran impacto político de la primera declaración pública del discurso oculto. Sería desafortunado que el análisis de estos momentos excepcionales nos hiciera olvidar todo el planteamiento

anterior. Hasta ahora, el sentido principal de mi argumento ha sido demostrar cómo una apreciación del discurso público y del discurso fuera de escena del sector dominante y de los dominados, respectivamente, permite ver las relaciones de poder a una luz novedosa. En este capítulo hallaremos escasas ocasiones de confrontación abierta. Por eso, hay cierto riesgo de que el discurso oculto de los grupos subordinados parezca significante sólo como prólogo —como cimiento— de las confrontaciones públicas, los movimientos sociales y las rebeliones. Si ése fuera el caso, habría sido en vano mi insistencia en que la mayor parte de las luchas políticas de los grupos subordinados se da en territorios más ambiguos.

No obstante esta necesaria aclaración, es evidente que el análisis del discurso oculto nos puede aclarar aquellos momentos que son anuncio de una conquista política. El primer paso para entender dichos momentos es colocar el tono y la disposición de los que por primera vez hablan desafiantemente casi en el centro de nuestro análisis. Ya que su entusiasmo y su energía impulsan en cierta medida los acontecimientos ambos son, al mismo tiempo, parte de la situación y variables estructurales. Además son una fuerza esencial de las conquistas políticas —una fuerza que supera por mucho cualquier esperanza de capturarla, incluso remota, que pudieran albergar las teorías sobre la movilización de recursos en los movimientos sociales, para no hablar de la teoría de la opción pública. Después de mostrar el júbilo inicial (mezclado con el miedo) que generan los actos de confrontación, trataré de explicar que el reverso de una humillación pública, para ser plenamente saboreado, necesita también ser público. De ello se deduce que los actos carismáticos obtienen su fuerza social en virtud de sus raíces en el discurso oculto de un grupo subordinado. Esa prehistoria es la que hace po-

sible dichos actos carismáticos y nos ayuda a entender cómo un avance en el terreno político puede escalar tan rápidamente que, a su paso, incluso las élites revolucionarias son rebasadas y hasta dejadas atrás.

El rechazo de reproducción de apariencias hegemónicas

Cuando alguien se niega públicamente y ante el poder a producir palabras, gestos y otras señales de complacencia normativa, ello es típicamente interpretado como un acto de reto —y tal suele ser su intención. Pero existe una diferencia primordial entre *desobedecer en la práctica y negarse declaradamente a obedecer*. Lo primero no rompe necesariamente el orden normativo de dominación; lo segundo casi siempre lo hace.

Cuando un acto práctico de desobediencia se junta con una negativa pública, constituye un reto, una declaración de guerra. Una cosa es no saludar a un superior de acuerdo a la fórmula apropiada. Tal falla puede ser interpretada como un descuido inadvertido sin ningún significado simbólico. Otra cosa es negarse descaradamente a saludar a un superior. De cierta forma, el comportamiento puede ser casi idéntico, pero el primero es un acto inocente y ambiguo, mientras que el segundo es una amenaza implícita a la relación misma de dominación. En este sentido, es posible que haya una diferencia total entre chocar con una persona y empujarla intencionalmente, entre sisar y robar algo abiertamente, entre no cantar el himno nacional y sentarse en público mientras los otros lo escuchan de pie, entre el chisme y el insulto público, entre descomponer una máquina por falta de cuidado y rom-

perla en un acto de sabotaje. Por ejemplo, la jerarquía católica entiende que si un gran número de fieles decidiera vivir fuera del matrimonio, aunque sería lamentable, tendría una significación mínima para la iglesia. Pero sería grave que esos mismos fieles repudiaran abiertamente el sacramento matrimonial en sí y la autoridad de la iglesia para otorgarlo.

La distinción que hacen las élites dominantes entre una actuación inadecuada de los subordinados y una declarada violación de las normas no es resultado de una excesiva susceptibilidad en su concepción del honor. Por el contrario, se origina en su comprensión de las posibles consecuencias de un reto abierto. Muchas formas de autoridad pueden tolerar un nivel notablemente alto de inconformidad práctica mientras en realidad no rompa con la hegemonía del tejido público. Esta diferencia está muy bien ejemplificada en una anécdota de Witold Gombrowicz sobre cómo la actitud típica estudiantil de indiferencia y morosidad en una clase de literatura se transformaría de repente si un estudiante declarara lo que precisamente todos saben que sucede: el hecho de que no siente ninguno de los sentimientos autorizados cuando lee a los poetas de la historia oficial. En ese momento, «la sombra formidable de la impotencia general [...] se cernía sobre la clase, y el maestro sentía que sucumbiría a menos que reaccionara súbitamente inyectando una doble dosis de fe y confianza»[393]. Cuando la falta de fe en lo que se estaba haciendo dejó el discurso oculto y se convirtió en un hecho público, amenazó su propia legitimidad como no lo hubiera podido hacer la herejía puramente marginal.

En raras ocasiones, cuando lo que ha sido planeado como una manifestación pública de dominación y consenso entusiasta se desborda en una manifestación de rechazo desde abajo, la «sombra formidable de impotencia general» sólo se

puede describir como una derrota simbólica. Millones de rumanos fueron testigos de dicho momento, que marcó toda una época, durante la manifestación televisada que montó el presidente Nicolae Ceausescu, el 21 de diciembre de 1989 en Bucarest, para demostrar que todavía tenía el mando, después de las inéditas manifestaciones en la remota ciudad de Timisoara:

> La gente joven empezó a abuchear. Se burlaban mientras el presidente, que aún parecía no darse cuenta de que iba a haber problemas, hablaba denunciando a las fuerzas anticomunistas. El abucheo creció y el público de la televisión lo escuchó brevemente antes de que los técnicos cortaran el sonido y pusieran una cinta con aplausos pregrabados.
>
> Fue el momento en que los rumanos se dieron cuenta de que su líder todopoderoso era, en efecto, vulnerable. Eso desencadenó manifestaciones por la tarde en la capital y llevó a una segunda noche sangrienta[394].

Por esta razón, reproducir las apariencias hegemónicas, incluso bajo coacción, es vital para el ejercicio de la dominación. Las instituciones cuya identidad depende esencialmente de la doctrina se preocupan menos por la sinceridad de las confesiones heréticas o de los arrepentimientos que por la manifestación pública de unanimidad que representan. Una cosa es la duda personal o el cinismo introvertido; otra es la duda pública y el rechazo abierto a una institución y lo que esto representa.

La negativa abierta a cumplir con una puesta en escena hegemónica es, por lo tanto, una forma particularmente peligrosa de insubordinación. En efecto, el término *insubordinación* es muy apropiado porque cualquier negativa particular a obedecer no es sólo una pequeña grieta en una pared simbólica: implica necesariamente un cuestionamiento de todos los otros actos que esa forma de insubordinación implica. ¿Por qué un siervo que rehúsa inclinarse ante su señor debe continuar trayendo granos y trabajando para él? Una sola interrupción de la sumisión se puede reparar o excusar sin

consecuencias importantes para el sistema de dominación. Sin embargo, un acto único de insubordinación pública exitosa perfora la superficie uniforme del aparente consenso, que es un recordatorio visible de las relaciones de poder subyacentes. Porque los actos de reto simbólico tienen consecuencias tan ominosas para las relaciones de poder, los romanos, como nos recuerda Veyne, castigaban más enérgicamente los actos de *indocilidad* que las infracciones legales[395].

Decidir si ha ocurrido un acto de clara *insubordinación* no es un asunto simple, porque el significado de una determinada acción no es algo dado, es una construcción social. En los casos extremos, no hay tanta libertad de interpretación. Cuando un esclavo le pega a su señor delante de otros esclavos, se trata de un reto público bastante claro. Cuando el ladrón o el cazador furtivo se mueve subrepticiamente por la noche es bastante claro que no ha realizado ningún reto a las relaciones de propiedad. Entre esos extremos sí hay una gran libertad de interpretación. Cuando le conviene, el poder dominante puede elegir ignorar un reto simbólico, hacer de cuenta que no lo oyó ni lo vio o tal vez tildar al desafiante de loco, para quitarle a su acto toda posible trascendencia. El no querer reconocer un desafío puede ser también una estrategia para darle al desafiante la oportunidad de reconsiderar su acto (por ejemplo, «Pasaré por alto esta ofensa con tal de que…»). Por el contrario, el poder dominante puede también interpretar un acto ambiguo como un directo desafío simbólico para hacer de alguien un ejemplo público. Frederick Douglass observó cómo un señor podía más o menos arbitrariamente interpretar como actos de atrevimiento el tono de una respuesta, el silencio ante una pregunta, una expre-

sión facial, un asentimiento con la cabeza, y cómo castigaba al esclavo en consecuencia[396].

La interpretación de un acto de ese tipo no es sólo cuestión del humor, el temperamento y la sensibilidad del dominador; es también asunto de política. Por ejemplo, a menudo, la clase en el poder considera ventajoso tratar a los guerrilleros o a los rebeldes como bandidos. Al negarles el estatus que buscan en el discurso público, las autoridades deciden asimilar los actos rebeldes a una categoría que minimiza su ataque político contra el estado. Esta estrategia encuentra su perfecta reproducción en las clases bajas, cuando los campesinos transforman en héroes míticos a ciertos bandidos que les quitan a los ricos para darles a los pobres y que administran un tipo de justicia muy básico, al estilo de Robin Hood. Algunas etiquetas se pueden aplicar sobre todo por hábito o por convención, pero no por ello dejan de ser parte de una estrategia retórica. Que la definición propagada por las élites predomine o no ante el vasto público es un asunto diferente, pero no hay duda de que les sirve a las élites para catalogar a los revolucionarios como bandidos, a los disidentes como locos, a los opositores como traidores, etcétera. Por eso, la negativa de reproducir las apariencias hegemónicas no es completamente clara. Con frecuencia, la lucha política por imponer la definición de una acción y mantenerla es por lo menos tan importante como la acción misma.

La ruptura del silencio: electricidad política

> *En consecuencia, esta interpretación oficial se funde con la realidad. Empieza a predominar una mentira general y totalizadora; la gente empieza a adaptarse a ella, y todos, en algún momento de sus vidas, pactan con la mentira o coexisten con ella. Bajo estas condiciones,*

afirmar la verdad, comportarse auténticamente rompiendo el tejido de mentiras —pase lo que pase, incluso enfrentarse al mundo entero — es un acto de extraordinaria importancia política.

Václav Havel, dramaturgo checo[397]

El lector recordará el efecto electrizante del exabrupto de la señora Poyser ante el terrateniente. Aquí quiero enfocar ese momento político específico en que se produce la primera declaración pública del discurso oculto. Lo más importante de ese momento es el enorme impacto que tiene normalmente en la persona (o personas) que hacen la declaración y, a menudo, en los espectadores. Para transmitir el poder subjetivo de ese momento es necesario escuchar una serie de relatos de primera mano, convocar testigos para que den su testimonio personal.

Ricardo Lagos fue uno de las docenas de cautos opositores políticos en Chile durante la dictadura del general Augusto Pinochet. Pero todo cambió en junio de 1988, cuando el economista de cincuenta años rompió el silencio durante un programa de una hora que se transmitía en vivo por la televisión chilena. El momento dramático fue magníficamente captado por un reportaje periodístico:

> A la mitad de la entrevista de una hora, miró a la cámara, apuntó con el dedo y, con voz de enérgico orador, se dirigió al general Pinochet. Le recordó que, después del plebiscito, ocho años antes, él había dicho que en esta ocasión no buscaría la reelección, «Y ahora», dijo Lagos, que parecía seguirle hablando al general Pinochet, «usted le promete al país otros ocho años de tortura, asesinatos y violaciones de los derechos humanos. Para mí, resulta inadmisible que un chileno sea tan ambicioso que quiera permanecer en el poder por veinticinco años...». Como los tres entrevistadores trataban repetidamente de interrumpirlo, los acalló diciendo: «Me van a tener que perdonar. Hablo por quince años de silencio»[398].

Como lo señaló un reportero: la declaración fue tan «violenta como un terremoto [...] Indignó a algunos, emocionó a otros y enfureció al general Pinochet [...] También hizo surgir una estrella política, un hombre que muchos veían como

el más capaz de revivir el socialismo»[399]. El impacto político del exabrupto de Ricardo Lagos tiene gran parecido con el efecto de la perorata de la señora Poyser. En ambos casos, los oyentes no se sintieron de ninguna manera sacudidos políticamente por lo novedoso de la información o de sus sentimientos. En el caso de Chile, uno debe pensar que lo que dijo Lagos era, de hecho, la expresión más o menos contenida de lo que durante mucho tiempo habían pensado, en común, amigos, compañeros de trabajo y correligionarios políticos de diversas tendencias, desde los demócratacristianos hasta los de extrema izquierda. Por lo tanto, cuando Lagos dijo: «Hablo por quince años de silencio», lo que claramente quiso dar a entender era que ahora le decía directamente a Pinochet más o menos lo que miles de ciudadanos chilenos habían estado pensando, y *diciendo* cuando ello no era peligroso, durante quince años. El silencio que estaba rompiendo era el silencio no desafiado del discurso público. Parte de la electricidad política, de la intensidad dramática del momento se debía también al enorme peligro personal en que Lagos incurría al romper ese silencio. Mientras la señora Poyser arriesgaba su arrendamiento al enfrentarse al noble y hablar en nombre de muchos de los parroquianos, Ricardo Lagos puso en peligro su vida. El momento en que la disensión del discurso oculto cruza el umbral hacia la resistencia explícita siempre constituye una ocasión de enorme carga política.

El sentimiento personal de descarga, satisfacción, orgullo y alegría —a pesar de los riesgos muy concretos en que se incurre— es una parte inconfundible de la experiencia en esa primera declaración explícita. A pesar de que hemos evitado deliberadamente el uso del término *verdad* para caracterizar al discurso oculto, resulta demasiado obvio que tanto el hablante como aquellos que comparten su condición viven ge-

neralmente la declaración explícita del discurso oculto ante la cara del poder como un momento en el cual, en lugar de las ambigüedades y las mentiras, se expresa finalmente la verdad. Si algún sentido posmoderno de lo tenue que puede ser cualquier pretensión de tener la verdad nos impide usar el término, ciertamente no debería impedirnos reconocer, como Václav Havel, que quienes se atreven a dar ese paso lo viven como un momento de verdad y de autenticidad personal.

En este sentido, los testimonios de los esclavos son inequívocos. Por ejemplo, normalmente se esperaba que los esclavos lamentaran la muerte de su amo o de su capataz y que dijeran públicamente que «se iba al cielo». Fuera de escena, era común, evidentemente, que los esclavos dijeran entre ellos que un amo odiado se iba directo al infierno «como un barril lleno de clavos». Sin embargo, en el caso de un capataz especialmente brutal y odiado, la alegría ante su muerte fue tan espontánea y tan grande que desbordó al discurso público. Los esclavos cantaron: «El viejo John Bell murió y se fue; espero que al infierno». Otro esclavo, al narrar la escena, dijo: «Hasta la rendición, nunca vi a los negros de esa plantación tan alegres como ese día»[400]. La felicidad se debía no sólo a la muerte de un enemigo, sino también a la liberación experimentada en la expresión pública y colectiva de júbilo. Tal vez el ejemplo más conocido de reivindicación personal en dichos actos de desafío sea el relato de Frederick Douglass sobre el enfrentamiento físico que tuvo con su amo. Poniendo en peligro su vida, Douglass no sólo le contestó, sino que se negó a que lo golpearan. Con orgullo y rabia, Douglass se enfrentó a su amo, aunque sin llegar a pegarle. La confrontación no llegó a mayores y Douglass escapó al castigo milagrosamente. Sin embargo, para nosotros lo deci-

sivo es el sentido que tuvo para él dicha experiencia: «Yo no era *nada* antes; *ahora soy un hombre* [...] Después de enfrentarme a él, sentí lo que nunca había sentido. *Era una resurrección* [...] Había llegado al punto en que ya no tenía miedo de morir. Ese espíritu hizo de mí un hombre libre de verdad, aunque seguía, en la forma, siendo un esclavo. Cuando un esclavo no puede ser azotado, ya es más que medio libre»[401]. Para la mayoría de los esclavos, la clave de la sobrevivencia estaba en controlar su impulso a responder desafiantemente de obra o de palabra. En las ocasiones excepcionales en que el esclavo sí llegaba a desafiar al amo, le producía enorme regocijo haber actuado finalmente con autenticidad, euforia mezclada, es de imaginarse, con un miedo mortal a las consecuencias.

Aunque se elimine el peligro físico inmediato de esa situación, hay una gran sensación de plenitud y satisfacción en el hecho de ya no tener que fingir respeto ante un amo a menudo detestado. Solomon Northrup, que originalmente era un hombre libre, fue raptado y sirvió como esclavo durante diez años antes de lograr escapar: «Durante diez años —escribe conmovedoramente sobre su vida de esclavo—, tuve que dirigirme a él con la mirada baja y la cabeza descubierta, con la actitud y el lenguaje de un esclavo. [Ahora que estoy libre] puedo levantar mi cabeza en medio de los hombres. Puedo decir todas las humillaciones que me hicieron sufrir y puedo decírselas, mirándolos a los ojos, a quienes me las impusieron»[402]. Por el resto del relato de Solomon Northrup, sabemos que, en efecto, les hablaba a otros esclavos de las humillaciones que sufría mientras estuvo en cautiverio. La diferencia, entonces, no estaba en que no hubiera un espacio en el cual pudiera levantar la cabeza y decir lo que sentía,

sino que ahora podía hablar directamente, tanto a otros esclavos fuera de escena como a los opresores mismos.

Esa sensación de embriaguez que se produce con la primera manifestación pública de una réplica largamente reprimida es también típica de otras formas de subordinación. En su estudio sobre las relaciones entre el movimiento de los derechos civiles en los años sesenta y el crecimiento de la conciencia feminista, Sara Evans cuenta la experiencia de Darlene Stille. Una mujer con educación, atrapada en un trabajo sin futuro, a la que se le negaban posiciones de supervisión por su calidad de mujer, finalmente tuvo el valor, en compañía de otras mujeres, de protestar públicamente contra su patrón. Para nuestros fines inmediatos, no importa tanto el proceso por el que logró dar ese paso como el relato de su impacto psicológico: «Fue una sensación maravillosa, que toda la rabia que se había estado acumulando dentro de mí pudiera expresarse, que *yo pudiera de alguna manera ladrarle* [...] que pudiera incorporar mi voz a la de otras mujeres»[403]. Es difícil leer este tipo de testimonios personales sin sentir la fuerza de esa recuperación de la dignidad humana. En efecto, Darlene Stille habla de ladrar como si fuera un perro y como si hubiera encontrado su «Voz» al unirla a otras voces. Douglass habla de una «resurrección» y Northrup de mirar de frente y de expresarse con autenticidad. Al permitir que se manifieste una parte de la personalidad del individuo, que antes se había mantenido protegida y escondida, la declaración pública del discurso oculto parece también recuperar un sentido de autoestima y de humanidad.

El valor necesario para expresar total o parcialmente un discurso durante mucho tiempo reprimido es un asunto muy específico que depende, en gran medida, del temperamento, de la cólera y de la valentía del individuo. Sin embargo, hay

circunstancias históricas en las cuales de pronto se reduce el peligro, de tal manera que aquellos que hasta entonces se resistían a hablar se sienten estimulados a hacerlo. La campaña de *glasnost* del Secretario General, Mijail Gorbachov, en 1988, desencadenó un diluvio sin precedentes de declaraciones públicas en la URSS. Un ejemplo bastante representativo fue el del pueblo de Yaroslav, muchos de cuyos ciudadanos indignados de que se hubiera elegido a un poco respetado pelele del partido como delegado local a un congreso del partido en Moscú, realizaron un enorme mitín público para exigir su destitución. El éxito que obtuvieron, dada la nueva atmósfera política, resultó muy estimulante. Valentín Sheminov, miembro del partido y profesor de historia del partido en el instituto local, se envalentonó tanto que tomó la inaudita decisión de enviarle a Gorbachov un telegrama, firmado con su propio nombre, para declarar que su idea de combinar el liderazgo de los soviets locales con los jefes del partido no era buena. También en este caso, lo más notable no fue tanto el contenido de la queja como la euforia que le producía escribir críticamente en nombre propio:

> Horas después de enviar su idea a Moscú, Valentín Sheminov estaba todavía claramente excitado por su «participación» en el congreso del partido, por la parte que le había tocado de la libertad aún en ciernes de la glasnost. *Sacó de su bolsillo un papel cuidadosamente doblado donde estaba el texto del telegrama y lo mostró con orgullo.* «Ésta es la primera vez que hago algo semejante», *dijo*, «Siento como si me hubieran quitado una piedra del alma[404].»

Nuestro análisis se enfoca no tanto en la experiencia subjetiva de un individuo aislado que declara abiertamente un discurso hasta entonces oculto, como en la experiencia colectiva de grupos que han compartido en cierta medida la opresión y, por lo tanto, también hasta cierto punto un discurso oculto. Antes de pasar a la importancia que tiene para nuestro análisis esa experiencia colectiva, puede resultar útil

describir brevemente la atmósfera social que se produce cuando todo un grupo de gente se da cuenta, de pronto, de que su voz pública ya no está reprimida. Uno de los ejemplos recientes más dramáticos y más difundidos fue la conmoción que suscitó en toda Polonia la huelga de agosto de 1980 en el astillero Lenin de Danzig, que llevó a la creación de un movimiento obrero nacional conocido como *Solidaridad* y al surgimiento vigoroso de una nueva vida pública. La atmósfera era de fiesta, si no de carnaval. Por ejemplo, los trabajadores mandaron la limusina del director para que en ella regresara al trabajo una popular operadora de grúas, Anna Walentynowicz, a la que recientemente habían despedido acusada de robo. Ella había recogido los cabos de las velas de un cementerio cercano con el fin de hacer veladoras para el aniversario de los obreros muertos por el régimen en 1970[405]. Toda la situación era una inversión ritual. La clase obrera se había movilizado para enfrentarse abiertamente al partido oficial proletario. Como decía una declaración: «Al partido gobernante lo está juzgando la clase que supuestamente le da su prestigio y en nombre de la cual dice gobernar»[406]. La declaración pública del discurso oculto ante los detentadores del poder no fue una figura retórica. A insistencia de los obreros, el representante del primer ministro se vio obligado a presentarse en el astillero y a negociar con ellos. A través de altavoces, miles de trabajadores del astillero y delegados de otras fábricas pudieron seguir las negociaciones. El impacto social de la confrontación pública de las autoridades con las quejas y demandas que hasta entonces habían permanecido guardadas en la seguridad del discurso oculto fue tremendo. Lawrence Goodwyn logró captar la importancia de ese momento:

> Hay aquí un ritmo necesariamente humano: ellas por fin pueden hablar y allí está uno de los jefes de la represión, obligado a escuchar. Es un mo-

mento histórico excepcional: un momento que muy rara vez sucede en una sociedad o en una relación humana desequilibrada. La primera vez siempre parece darse algo excesivo: su presencia da prueba de la humillación y la tragedia del pasado y muestra que se está produciendo, o que es posible, o que al menos es apasionadamente deseado, un reacomodo fundamental[407].

La mayoría de los comentaristas de este período subraya la explosión de locuacidad popular que se produjo cuando se hizo posible hablar abiertamente. Fue como si una presa, que hubiera estado conteniendo el discurso oculto, hubiera reventado de pronto. La interpretación de Timothy Garton Ash coloca este entusiasmo popular en el contexto de tres décadas de silencio público y es en gran medida paralela al análisis que hicimos antes:

Para apreciar la naturaleza de esta «revolución del alma», uno debe saber que durante treinta años la mayoría de los polacos habían llevado una doble vida. Crecieron con dos códigos de conducta, dos lenguajes: el público y el privado; dos historias: la oficial y la no oficial. Desde la escuela, aprendían no sólo a ocultar en público sus opiniones privadas, sino también a repetir como loros el conjunto de opiniones dictadas por la ideología dominante [...] Para innumerables individuos, el final de esta doble vida constituyó una profunda conquista psicológica. *Ahora por fin podían decir libremente lo que pensaban, en el trabajo y detrás de las puertas cerradas de sus hogares.* Ya no tenían que cuidar sus palabras *por miedo a la policía secreta. Y ahora descubrían que en realidad casi todos a su alrededor pensaban lo mismo que ellos acerca del sistema. Eso fue un gran alivio. El poeta Stalisnaw Baranczak lo comparó al acto de emerger para tomar aire después de años de vivir debajo del agua.* Poder decir la verdad en público fue parte de ese sentimiento de recobrada dignidad —*otra palabra clave— que incluso un visitante desprevenido no podía dejar de ver en los rostros y en el comportamiento de los huelguistas*[408].

Si logramos distinguir en qué espacios sociales se desarrolló y se alimentó tanto el discurso oculto como las acciones públicas de los obreros polacos a lo largo de este período (antes de 1980: en 1956, 1970 y 1976), tendremos que reconocer cuán exacta es la imagen de casi un pueblo entero saliendo del agua para tomar aire. Lo nuevo en 1980 fue el éxito comparativamente más duradero del movimiento popular,

no su tono. Porque fueron muy parecidas las emociones de aquellos que en 1970 habían estado en la multitud de trabajadores que saqueó la sede del partido en Gdynia, una ciudad a orillas del Báltico. Uno de ellos explicó qué había sentido

> algo que no se puede expresar por escrito. Usted lo tenía que haber vivido para entender de qué manera sentimos nuestro poder en aquel grupo de personas. Por primera vez en nuestras vidas nos habíamos enfrentado al estado. Antes era un tabú, algo absolutamente inalcanzable [...] Yo sentí que no estaba protestando solamente por el alza de precios, aunque eso fue el detonador. Más bien tenía que ver con el hecho de acabar, al menos en parte, con aquello que odiábamos[409].

Debajo de 1980, pues, había una larga prehistoria de canciones, poesía popular, chistes, comentarios callejeros, sátira política, para no mencionar una memoria popular de héroes, mártires y villanos de otras protestas populares[410]. Cada fracaso dejaba otra capa de sedimento en la memoria popular que alimentaría posteriormente el movimiento de los ochenta.

En busca de satisfacción pública

Te lo quiero decir de frente para que tenga más peso.
Pascal, *Pensamientos*

Tanto la liberación psicológica como el sentido social de la ruptura del silencio son muy importantes. Gracias a la información muy variada que nos ofrecen diversos experimentos, se puede ver que cuando los sujetos consideran que han sido tratados injustamente, pero no pueden responder con la misma moneda sin pagar un precio muy alto, lo más probable es que muestren una conducta agresiva apenas se presente la situación propicia. En efecto, los niños de un grupo sometido a unos jefes autoritarios, al no poder manifestar su hostilidad hacia dichos jefes, normalmente manifestaban una gran

agresividad cuando desaparecían las condiciones de represión[411].

Las frustraciones que engendra la dominación tienen una doble cara. La primera es, por supuesto, la de las humillaciones y la coerción implícitas en el ejercicio del poder. La segunda es la frustración de tener constantemente que refrenar la cólera y la agresión para evitar consecuencias aún peores. Quizá sea ésta la razón de que las pruebas que señalan que la agresión inhibida se puede desplazar a otros objetos rara vez afirman que esa agresión desplazada es un sustituto efectivo para la confrontación directa con el agente que provoca la frustración. Por grande que sea el desplazamiento, el dominado debe reprimir todos los días su cólera ante el dominador. Cuando alguien finalmente se atreve a realizar un acto de desafío público, el sentimiento de satisfacción tiene, por lo tanto, también una doble cara. Está la sensación de liberación que produce resistir a la dominación y, al mismo tiempo, la liberación de manifestar finalmente la reacción que antes se había sofocado. Así pues, la liberación de la tensión generada por la constante vigilancia y por la autocensura debe producir por sí misma una gran satisfacción[412].

De hecho, se ha probado que hay una relación sistemática entre el autocontrol y los posibles niveles de agresión. Philip Zimbardo describe esa conexión de la siguiente manera:

> El patrón de conducta que distingue a la persona excesivamente controlada y potencialmente agresiva es el conformismo exterior unido a una enajenación interna. Este patrón puede surgir de un proceso de socialización que exagera el conformismo ante las reglas del sistema social: para ganar el afecto de los padres, esos individuos tienen que negar o reprimir todo tipo de hostilidad, por pequeña que sea [...] prueba de que estas personas generalmente *no reaccionan ni siquiera ante una provocación extrema; pero cuando finalmente agreden (claramente, un criterio necesario para definirlas* post hoc *como excesivamente controladas), sus acciones tienden a ser extremadamente agresivas y responder a una provocación muy pequeña, que resultó la gota que derramó el vaso*[413].

Las conexiones que Zimbardo establece aquí están expresadas en el vocabulario de la psicología individual y de la socialización infantil. En ese sentido, no se aplican directamente a la situación social y cultural a la que se enfrentan los grupos subordinados. Sin embargo, algo de esta lógica puede servirnos en la psicología social de la dominación. Si nos imaginamos toda una capa de subordinados para los cuales el respeto y el conformismo explícitos ante los deseos de los poderosos son instrumentos absolutamente indispensables de sobrevivencia, uno podría sin duda hablar de «enajenación», «exceso de control» y tendencias agresivas que se pueden descubrir en el discurso oculto. Compárese, por ejemplo, la lógica individual de Zimbardo con la tendenciosa descripción que hace Zola del campesinado francés en tanto clase social:

> Así pues, cuando sus sufrimientos se volvían insoportables, Jacques Bonhomme se rebelaba. Detrás de él, había siglos de miedo y sumisión; sus hombros se habían endurecido ante los golpes, su alma estaba tan oprimida que ya no reconocía su propia degradación. Usted podía golpearlo y dejarlo morirse de hambre y quitarle todo, año tras año, antes de que él abandonara su precaución y su estupidez, su mente llena de todo tipo de ideas confusas con las cuales él no podía realmente pensar, y esto continuaba hasta que una injusticia y un sufrimiento lo hacían lanzarse sobre el cuello del amo como un animal doméstico enfurecido que ha sido objeto de demasiadas humillaciones[414].

Si la descripción de la agresión de Zimbardo se reduce a la psicología de la personalidad individual, el campesino genérico de Zola difícilmente es una persona; se trata más bien de un animal estúpido motivado sólo por sus instintos. No obstante, en cada caso un parecido exceso de autocontrol fracasa en última instancia en el intento de contener los impulsos violentos. Si pudiéramos sustituir las formas cotidianas de resistencia disfrazada, tanto simbólica como práctica, por una explicación social de ese proceso que relacionara estas explosiones aparentemente inexplicables con el discurso

oculto, contribuiríamos a elaborar una versión mucho menos confusa de la política de los grupos subordinados.

Por satisfactorio que sea el primer acto de rechazo o de desafío, no debemos nunca olvidar el hecho de que lo es gracias a su naturaleza pública. El respeto, el servilismo y las humillaciones de la subordinación son parte del funcionamiento de un discurso público. Al hablar de una pérdida de dignidad y de posición social necesariamente se está hablando de una pérdida pública. De ahí se desprende, creo yo, el hecho de que a una humillación pública se pueda responder satisfactoriamente con una venganza pública. La deshonra pública puede llevar a dignos discursos fuera de escena y a ritos secretos de venganza; su capacidad de restaurar la posición perdida no es comparable a la de una afirmación pública del honor o a una inversión pública de los papeles, de preferencia ante el mismo auditorio.

La importancia de una negativa pública a reproducir las apariencias hegemónicas ayuda a explicar por qué la primera declaración abierta del discurso oculto adquiere con tanta frecuencia la forma de ruptura pública de un ritual tradicional, también público, de subordinación. Actitudes enormemente espectaculares como, por ejemplo, las exhumaciones y profanaciones de restos sagrados de las catedrales españolas que se hicieron en 1936, son provocaciones deliberadas. No contribuyeron en nada a mejorar la situación material de las multitudes revolucionarias, pero sería difícil imaginar un símbolo más dramático o incendiario de la confrontación directa con la iglesia como institución. Ese acto logró por lo menos tres propósitos. Fue tal vez enormemente satisfactorio para la población anticlerical que no se había antes atrevido a desafiar el poder de la iglesia, reveló que las multitudes no tenían miedo del poder espiritual o temporal de la

iglesia, que quedó reducida a la impotencia para proteger sus recintos más sagrados y, por último, mostró para mucha gente que cualquier cosa era posible. La ruptura pública de un tabú impuesto por los dominadores —negarse a saludar, a inclinar la cabeza, a usar los términos respetuosos para dirigirse a alguien, etcétera— es un instrumento enormemente eficaz para desencadenar una serie de desafíos[415].

Una parte de la fuerza dramática del acto inicial que públicamente rompe la superficie de sumisión proviene de que normalmente se trata de un paso irrevocable. Para decirlo simbólicamente, un subordinado que da ese paso ha quemado sus naves. En este caso también, la naturaleza pública del acontecimiento es parte necesaria de su fuerza sugestiva. Un insulto dicho tras bambalinas o incluso ligeramente disfrazado no es irrevocable. Pero un insulto directo, descarado, público, es sin duda un desafío. Y si no es castigado, cambiará radicalmente la relación de poder. Pero, incluso si es castigado y eliminado de la vista pública, algo irremediable ha ocurrido: se ha hecho del conocimiento público que las relaciones de subordinación, por inmutables que sean en la práctica, no son totalmente legítimas. Curiosamente, algo que todos en cierto nivel saben no tiene sino una existencia fantasmal hasta el momento en que aparece audazmente en escena[416]. Por ejemplo, los esclavos o los siervos pueden negar y con frecuencia niegan su subordinación fuera de escena y también, de manera indirecta, en actos públicos. Al mismo tiempo, los amos pueden sospechar o quizá incluso escuchar lo que se dice a sus espaldas. Sin embargo, ese conocimiento recíproco asume una forma completamente diferente cuando por fin se rompe la fachada pública de dominación. Para tomar un ejemplo histórico concreto: una cosa es que la mayoría del pueblo polaco, sus líderes y las autoridades rusas su-

pieran que las fuerzas soviéticas fueron responsables de la masacre en el bosque de Katyn, y otra muy diferente que ese hecho conocido se declare públicamente. La ruptura de la ficción pública que mantenían todos los involucrados en el caso introduce la exigencia de hacer pública la verdad, y eso representa un desafío directo. Fue quizá la aparición de una enorme cantidad de dichas exigencias al principio de la revolución francesa lo que explica el nombre de un periódico: *Réalités Bonnes à Dire* (Hechos que se deben revelar). Se puede reprimir a los autores de algunos actos de desafío, pero sus palabras y sus acciones no se pueden borrar de la memoria popular[417].

La severidad de las humillaciones y de la opresión ejercidas por el tipo de dominación que se pretende desafiar determina, por supuesto, la forma particular que adoptará la declaración explícita del desafío. Sin embargo, algo podemos decir de las circunstancias que tienen más probabilidades de provocar una explosión que a alguien como Zola le gustaría describir como furia ciega. Recurriendo a los términos de Lévi-Strauss, podríamos distinguir entre las declaraciones públicas de desafío que están relativamente «crudas» y las que están relativamente «cocidas»[418]. Normalmente, las declaraciones cocidas son las que tienden a matizarse y elaborarse porque surgen de circunstancias en las que hay una gran libertad fuera de escena entre los grupos subordinados, lo cual les permite compartir un discurso oculto muy profundo y vital. En cierto sentido, su discurso oculto es de hecho un producto de la comunicación recíproca, que ya tiene una existencia cuasi pública. Por su parte, las declaraciones crudas surgen normalmente entre los grupos subordinados que no sólo están sometidos a humillaciones que no pueden devolver, sino que, además, se hallan relativamente atomizados

por el mismo proceso de dominación. Ya se deba a una estrecha vigilancia, a la separación geográfica, a diferencias lingüísticas o al miedo, la atomización tiene como efecto impedir el crecimiento de un discurso oculto común y elaborado. Uno de los resultados de este problema es que el ámbito explosivo del desafío público es casi el único espacio social donde puede haber comunicación entre los subordinados. Otro resultado es que, a pesar de que los regímenes que sistemáticamente atomizan a los dominados, privándolos así de gran parte del espacio social donde se podría elaborar una subcultura disidente, minimizan la posibilidad de actos de desafío en gran escala, esos mismos regímenes paradójicamente hacen factible que, cuando y si esos hechos ocurren, adopten la forma de actos de venganza relativamente poco estructurados. Los subordinados a los que nunca se les ha ofrecido la oportunidad de construir una cultura colectiva fuera de escena no tienen otra opción que improvisar cuando finalmente entran a escena, y esa improvisación tendrá un importante componente de anhelo reprimido y desasociado[419]. Por ello, a los regímenes más represivos les corresponde la mayor responsabilidad en las expresiones más violentas de cólera provenientes de las capas bajas, aunque no sea sino por el hecho de que esos regímenes han logrado eliminar cualquier otra forma de expresión.

El momento oportuno: voluntarismo y estructura

Quién será el primero en declarar abiertamente el discurso oculto y exactamente cómo y cuándo lo hará son cuestiones que rebasan con mucho el alcance de las técnicas de las ciencias sociales. Tras tomar en cuenta todos los factores es-

tructurales que pueden contribuir a la comprensión de este problema, siempre quedará un residuo significativo e irrecuperable de voluntarismo. Las conductas caprichosas, las circunstancias personales y la socialización individual hacen posible que, en una misma situación, sean factibles muy diversas respuestas a la subordinación sistemática. Sin embargo, la declaración explícita del discurso oculto se puede considerar más una constante que una variable: siempre ha habido siervos insolentes, «negros malos», intocables rebeldes y criados descarados. Creo que éstos no resultan especialmente significativos porque, en circunstancias normales, se les castiga rápida y severamente, lo que tiene en otros subordinados un efecto paralizador. Y ahí acaba todo.

Nunca podremos predecir por qué un empleado renuncia cuando lo insultan y otro no, por qué un esclavo sufre una golpiza en silencio mientras otro contesta los golpes, por qué un criado devuelve un insulto y otro simplemente desvía la mirada. ¿Cómo podemos explicar, por ejemplo, el testimonio de Simone Weil sobre los «cojones» políticos en el momento del Frente Popular en 1936?: «Después de haber aguantado todo siempre, de haberlo aceptado todo en silencio durante meses y años, se vuelve una cuestión de finalmente tener los cojones para oponerse. De asumir que ahora nos toca hablar a nosotros. Sentirnos seres humanos, por unos días»[420]. ¿Cómo explicar esa súbita adquisición de valor? Se puede pensar que esta declaración de Weil es muy parecida a la descripción de Zola: se trataba simplemente de una acumulación de afrentas e insultos que llegó a un punto donde ya no se podía más. Esa declaración deja ver la existencia de una cólera en constante ascenso que termina rebasando cualquier tipo de cautela y de freno. Tal descripción puede corresponder adecuadamente a la experiencia subjetiva, pero

no sirve de mucho si no asumimos también, en contra de todas las pruebas, que la capacidad para absorber humillaciones o para suprimir la cólera es igual en todos. Incluso en el nivel de la experiencia subjetiva, la decisión de por fin oponerse tiene un tono de excesiva premeditación. Es probable que los estallidos se vivan normalmente como una forma de repentino mal genio, de ataque de furia que no puede controlar nuestra conciencia premeditadora, y no como un acto de cólera bien calculada. Se puede tildar a esos actos de voluntaristas, pero no debemos olvidar que los actos que estamos describiendo generalmente se realizan de manera totalmente involuntaria. Y que los actores no puedan ofrecer una explicación racional de sus acciones constituye una dificultad adicional para el investigador que lo ve todo desde fuera.

No obstante, el análisis social ayuda a comprender este fenómeno. Tal vez un médico especializado en salud pública no pueda predecir si un individuo se enfermará o no, pero quizá sea capaz de aportar elementos importantes sobre las condiciones que pueden provocar una epidemia. Existen en efecto epidemias de valor político, de declaraciones públicas de discursos ocultos, y su explicación en parte está en el nivel estructural. De esa manera, en su discusión sobre los valores y las acciones de los trabajadores agrícolas de Andalucía, Juan Martínez Alier señala que prácticamente todos los trabajadores creen en la justicia del *reparto*: la redistribución de la tierra a quien la trabaja[421]. En general, esta convicción no se expresó públicamente durante la dictadura de Franco, por la obvia razón de que las consecuencias hubieran sido la cárcel, la pérdida del trabajo y la incorporación a una lista negra. En público, los trabajadores se comportaban como si aceptaran el sistema de propiedad agraria vigente. Sin embargo, sabemos que antes de Franco, durante la República, y

de nuevo después de él, cuando se redujo mucho el peligro de asumirla públicamente, esa convicción se manifestó en forma abierta. En circunstancias diferentes, se mantenía encerrada en el discurso oculto de los trabajadores. Así pues, se puede percibir una comprensible variación en la declaración abierta de ciertas peticiones de los de abajo siempre que el estado o las élites dan la impresión de aceptarlas con menos hostilidad y menos resistencia. Dichas variaciones de ninguna manera se producen en el nivel de la valentía o el envalentonamiento político, sino más bien en el del peligro posible. Una epidemia parecida de desafío abierto, en este caso de esclavos, tuvo lugar al parecer en el sur de los Estados Unidos en los últimos meses de la Guerra Civil, cuando los signos de la derrota militar de los confederados se volvieron cada vez más obvios. Además del ausentismo y las fugas, estimulados por el avance de las victoriosas tropas de la Unión, proliferaron los casos de esclavos que insultaban, ofendían y atacaban a sus amos. A los amos blancos les sorprendió sobre todo la deserción y la actitud decidida de los esclavos domésticos que, hasta entonces, se habían mostrado respetuosos y fieles. Uno de ellos lo expresó de esta manera: «Cuando llegué, me sorprendió escuchar que anoche nuestros negros, o más bien algunos de ellos, se fueron en estampida con los yanquis [...] Eliza y su familia seguro se van. Ella no oculta lo que piensa, al contrario, con sus actos manifiesta claramente sus opiniones, insolentes e insultantes»[422]. No es extraño que, cuando los papeles se invierten, se produzcan estas breves saturnales de poder. Los esclavos que, de hecho, permanecieron para emplearse con sus antiguos amos y amas seguramente se comportaron de manera diferente, pues tenían en cuenta que ahora era posible irse.

Si regresamos a la metáfora del agua que hace presión contra una presa, podemos decir que los acontecimientos que debilitan el poder de los grupos dominantes son como un debilitamiento de la pared de la presa, lo cual permite que se cuele aún más el discurso oculto y que aumenten las posibilidades de una completa ruptura. Al mismo tiempo, algunos acontecimientos pueden también aumentar la presión del agua sobre el dique hasta un punto en que pone en peligro su (inalterada) capacidad de contención. Asimismo, los cambios económicos o políticos que resultan en un incremento de las humillaciones y de las expoliaciones a las que están sometidos los grupos subordinados incrementarán —si todo lo demás no cambia— la probabilidad de que ocurran más actos de abierto desafío, tanto simbólicos como materiales[423].

Este estructuralismo hidráulico presenta dos problemas. El primero es su tosquedad: equivale a decir que se producirán más actos de desafío si se reduce el peligro que representan o si se incrementa la cólera e indignación que los estimula. Esto puede ser cierto, pero no es muy interesante. El segundo problema es que implica que estas variables se vuelven hechos objetivos cuando, por supuesto, son hechos sociales. Si los tomamos sólo como hechos objetivos, objetivamente aprehendidos, dejaremos de ver gran parte de la lógica con que operan las declaraciones abiertas del discurso oculto. Una visión puramente objetivista nunca nos permitiría entender, por ejemplo, la provocación y el entusiasmo generados por el primer acto de desafío. En sí y por sí mismo, dicho acto en cierto modo incita a otros que están en la misma situación a repetirlo o a adoptarlo como propio. Una visión objetivista también nos hace asumir que determinar el poder de los dominantes es un asunto sencillo, como leer un preci-

so medidor de presión. Sin embargo, hemos visto que calcular las intenciones y el poder de los dominantes es un proceso social de interpretación enormemente contaminado de deseos y de miedos. ¿De qué otra manera podemos explicar las numerosas ocasiones en las cuales los más pequeños signos —una arenga, un rumor, un signo de la naturaleza, una insinuación de reforma— han sido interpretados por los esclavos, los intocables, los siervos y los campesinos como pruebas de que su emancipación estaba cerca o de que sus enemigos estaban a punto de capitular? No quiero decir que los grupos subordinados simplemente creen lo que quieren sobre las relaciones de poder, sino sólo que las pruebas nunca son inequívocas y que la subjetividad de los grupos subordinados no es irrelevante para su lectura. Si no fuera así, si las pruebas fueran inequívocas y siempre se aprehendieran con precisión, todos los desafíos y todas las rebeliones triunfarían. Y si alguno de ellos fracasara, estaríamos obligados a descartarlo como un acto de locura o como «gestos» conscientes realizados en pleno conocimiento de su futilidad[424].

Quizá el tema central aquí sea lo que Barrington Moore llama «la conquista de lo inevitable»[425]. Siempre que una estructura de dominación sea considerada como inevitable e irreversible, toda oposición «racional» tendrá la forma de una infrapolítica: una resistencia que evita cualquier declaración explícita de sus intenciones. El desafío abierto se reducirá a aquellos que se salieron de sus casillas o que gustan inexplicablemente de los «gestos». Ya hemos señalado que probablemente ningún orden social es considerado como enteramente inevitable e inmutable. Falta explicar cómo un acto inicial de desafío producto de la bravuconería, de la cólera

o de un mero «gesto» puede, en ocasiones, provocar una avalancha de desafíos.

El carisma y la estructura del discurso oculto

¿Cómo es posible que tanta gente supiera inmediatamente qué hacer y que nadie necesitara ni consejo ni instrucciones?
Václav Havel, presidente de la República Checa,
Año Nuevo de 1990

La lesión que un delito produce en el cuerpo social es el desorden que introduce en él, el escándalo que provoca, el ejemplo que da, el estímulo para repetirlo si no es castigado, y su inherente capacidad de difundirse.
Michel Foucault, *Vigilar y castigar*

Si hasta aquí resulta convincente, la parte medular de nuestro análisis nos puede ayudar a desmitificar muchas formas importantes de carisma y de comportamiento de las multitudes. Regresemos por última vez a la señora Poyser para explicar esta relación.

¿Cómo se produce en realidad la carga eléctrica claramente generada por la diatriba de la señora Poyser contra el terrateniente? Aunque era una mujer decidida, no hay ninguna indicación de que ella ocupara un lugar destacado entre los labradores y arrendatarios. Tampoco se puede decir que únicamente fueran las palabras y los sentimientos que contenía su diatriba los que produjeron tanto efecto, pues como Eliot señaló, ese tipo de cosas se decían a espaldas del terrateniente en toda la parroquia. Lo que la señora Poyser le agrega al «texto» es su valor personal al haberlo pronunciado frente al poder. Cuando inmediatamente después se cuenta y se vuelve a contar el encuentro por toda la parroquia, se

insiste alegremente en «lo que ella le dijo al terrateniente». Para la electricidad del momento, tanto el texto como su destinatario son esenciales. Para decirlo en términos generales, podemos estar casi seguros de que la señora Poyser se volvió una carismática heroína en la parroquia porque fue la primera persona que enfrentó al poder con el discurso oculto.

El carisma, en su sentido más común, tiene un sospechoso matiz de manipulación. En ese sentido, se da a entender que alguien posee una cualidad personal o aura que toca un punto sensible muy secreto y hace que otros se rindan ante su voluntad y lo sigan. Se usa con frecuencia el término *magnetismo personal* como si las figuras carismáticas tuvieran una fuerza capaz de atraer seguidores que se comportaran a semejanza de pedazos de metal atrapados en su campo de fuerza. No quisiera negar que existen ejemplos de un carisma de este tipo, pero la entrega completa de la voluntad personal a una figura de poder es, creo yo, un fenómeno relativamente raro y marginal.

Me parece que, al insistir en la importancia del discurso oculto en la producción social del carisma, estamos recuperando la reciprocidad, elemento esencial de este concepto. Como a los sociólogos les gusta decir: el carácter relacional del carisma significa que alguien «tiene carisma» sólo en la medida en que otros le otorgan esa cualidad. Es esta atribución de carisma la que establece la relación. Sabemos también que ese tipo de relaciones suelen ser muy específicas y relativas. Lo que es carismático para un grupo, no es pertinente para otro; lo que funciona en una cultura, en otra simplemente es inoperante.

Desde este punto de vista, son las expectativas culturales y sociales de los seguidores las que influyen decisivamente o, al menos, delimitan la figura con pretensiones carismáticas.

En su forma básica, el exabrupto de la señora Poyser, como lo señalamos hace mucho, estaba ya escrito y a su disposición en el ámbito del discurso oculto. En este caso, de antemano todos los miembros del grupo subordinado han elaborado fuera de escena, hasta cierto punto, los parlamentos de la heroína, y el individuo que asume el papel es aquel que, de alguna manera —a través de la cólera, de la valentía, de un sentido de responsabilidad o de la indignación—, se hace de los recursos necesarios para dirigirse al poder en nombre de los otros. La fuerza del impacto de ese tipo de discurso, como el de la señora Poyser, depende en gran medida de la fidelidad con que expresa el discurso oculto compartido por todos. En el caso de la señora Poyser, importaron, por supuesto, su valor y su elocuencia propia: el impacto hubiera sido menor si no lo hubiera dicho tan bien. Pero el punto crítico es que la señora Poyser se convirtió en heroína fundamentalmente por haber hablado —en un sentido bastante literal— en nombre de todos los arrendatarios del terrateniente. Ellos no la habían nombrado vocera suya, pero habían definido su papel.

Así pues, aquellos que alababan a la señora Poyser estaban lejos de ser meros objetos de una manipulación. *Auténticamente se reconocían en lo dicho por ella, que auténticamente habló por ellos.* Algo que la historia ha considerado como una relación de poder, manipulación y sumisión se convierte, en esta perspectiva, en un lazo social de auténtica reciprocidad. La señora Poyser, para invocar a Jean Jacques Rousseau, «desea lo que desea la voluntad general». Creo que el poderoso valor emocional de una arenga o un acto carismático depende, para los grupos subordinados —para su sensación de regocijo, de liberación de la alegría—, del grado de reso-

nancia que esa arenga o ese acto encuentra en el discurso oculto.

Al hacerse explícito el discurso oculto, se crea una atmósfera de enorme tensión con posibles efectos sociales que llevan signos de locura colectiva. Si el primer acto de desafío tiene éxito y es masivamente imitado, algún observador podría llegar a pensar que se ha producido la deliberada o espontánea estampida de un rebaño de ganado donde no es posible distinguir ni voluntades, ni valores individuales. No obstante, el mismo modelo de comportamiento se puede producir cuando un grupo subordinado se entera, gracias a un acontecimiento decisivo, de que ahora puede, con cierta seguridad, arriesgarse a un desafío abierto. Casi cualquier miembro del grupo subordinado hubiera podido sustituir a la señora Poyser, en la medida en que la colectividad de arrendatarios se parece a lo que Sartre llamó «un inalienado grupo en fusión»: «Por ejemplo, si alguien gritara un *mot d'ordre*, éste sería eficaz [...] cada uno se percibe a sí mismo y a los demás como posibles líderes, pero ninguno asume la soberanía sobre los otros. Cada uno es capaz de expresar el sentido del grupo en medio de la acción como un recurso en favor de las metas del grupo»[426]. El vínculo aquí descrito no es una especie de lazo místico de solidaridad humana. Es el lenguaje compartido del discurso oculto creado y madurado en todo el entramado del orden social, donde los grupos subordinados pueden hablar con mayor libertad. Si parece haber una instantánea reciprocidad y una comunidad de propósitos, éstas sin duda proceden del discurso oculto. Esa reciprocidad no necesariamente resultará bonita. Por ejemplo, puede adoptar la forma del antisemitismo popular hasta entonces reprimido, como aparentemente sucedió en el caso de la Unión Soviética después de la *glasnost*.

Con mucha frecuencia, el primer desvelamiento público del discurso oculto provoca una cristalización de la acción pública asombrosamente veloz. Creo que también esto se puede colocar en una perspectiva no tan mítica si se relaciona con las circunstancias en que se desarrolló ese discurso oculto. Para los grupos subordinados, los espacios sociales en los cuales se puede hablar con verdadera seguridad son muy limitados. En general, entre más pequeño e íntimo sea el grupo, más posibilidades hay de expresarse libremente con relativa seguridad. Entre mejor logren los grupos dominantes impedir que los subordinados se reúnan en cantidades considerables y fuera de su vigilancia, más reducido será el alcance social del discurso oculto. Así, por ejemplo, en circunstancias normales, la influencia real del discurso oculto no se extenderá mucho más allá, digamos de una plantación, de una aldea de intocables, del pub del vecindario o tal vez de la mera familia. *Sólo cuando ese discurso oculto se declara abiertamente, los subordinados pueden reconocer en qué medida sus reclamos, sus sueños, su cólera son compartidos por otros subordinados con los que no han estado en contacto directo.* Como por justicia poética, las élites que mejor logran atomizar y aislar a la población subordinada sufren una rapidísima cristalización del desafío impugnador cuando éste se llega a producir. Zolberg expresa así el mutuo reconocimiento que la acción pública hace posible: «el 'torrente de palabras' constituye una especie de aprendizaje intensivo donde nuevas ideas, inicialmente formuladas por camarillas, sectas, etcétera, aparecen de pronto como creencias ampliamente compartidas por grupos mucho más grandes»[427]. La explicación de Zolberg es útil si tomamos la frase «aprendizaje intensivo» de una manera muy general: es decir, teniendo en cuenta qué tanto «aprendizaje» previo se ha realizado ya

fuera de escena, por más que sea en un ámbito social muy limitado. Así pues, el proceso consiste más bien en reconocer a los cómplices de nuestro discurso oculto que en rellenar con nuevas ideas cabezas hasta entonces vacías.

Desde este punto de vista, el alcance social de un acto carismático específico, ya sea físico u oral, se vuelve una especie de problema empírico. En la medida en que las condiciones de la subordinación han sido relativamente uniformes para una gran cantidad de personas, parto del supuesto de que en su discurso oculto habrá un aire de familia igualmente uniforme. Suponiendo que se definen como parte de un marco de referencia mucho más amplio (por ejemplo, de nacionalidad, de lengua común, de religión, etcétera), tenderán a reaccionar ante el mismo tipo de actos públicos, las mismas formas de afirmación y negación simbólicas, los mismos postulados morales. Si regresamos al tema de la «electricidad social» que se produce con la primera declaración pública del discurso oculto, podríamos considerar metafóricamente a quienes comparten discursos ocultos semejantes en una sociedad determinada como un único tendido eléctrico. Dentro de él, las pequeñas diferencias en el discurso oculto se podrían comparar con la resistencia eléctrica que causa pequeñas pérdidas de corriente. Esto no quiere decir que cualquier declaración del discurso oculto se extenderá por toda la red; sólo quiere decir que el tendido mismo, tal y como lo define el discurso oculto, determina qué tanto alcance simbólico pueden tener tales actos, es decir, determina quiénes encontrarán en ellos un significado similar[428].

Se rompe el encanto

> *Ahora los criados levantaban la cabeza. En los sótanos ya habían empezado los cuchicheos. Ahora el vulgo, pervertido, se había vuelto más insolente [después de que un criado abofeteó a un caballero], comenzaba a burlarse de sus amos, la crítica plebeya crecía como la marea.*
>
> Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*

A los sociólogos, para no hablar de las élites dominantes, les sorprende con frecuencia la rapidez con la que un grupo en apariencia respetuoso, obediente y fiel se vuelve, en masa, repentinamente desafiante. Que estas erupciones sociales encuentren desprevenidas a las élites dominantes se debe, en parte, a que se han dejado engañar por la falsa sensación de seguridad que les da la actitud cotidiana de los sometidos. Más aún, ni los sociólogos, ni las élites parecen apreciar en forma cabal el estímulo que un desafío exitoso es para el grupo subordinado, precisamente porque ni los unos ni otras parecen estar al tanto del discurso oculto, de donde ese grupo saca gran parte de su fuerza. Más incomprensible es la frecuencia con que las élites y los partidos revolucionarios se ven sorprendidos por el radicalismo de sus antiguos seguidores.

En el carnaval de Romans estudiado por Le Roy Ladurie, el entusiasmo de los plebeyos urbanos y del campesinado desconcertó a las élites de ambos bandos. Un diminuto acto de desafío simbólico, aparentemente trivial pero que revela la existencia de un espacio político mayor, desencadena una repentina explosión de afirmaciones y reclamaciones temerarias. Como dijo el que se convertiría en jefe de los rebeldes: «Estaban tan entusiasmados los aldeanos que hicieron cosas que al principio ni siquiera se hubieran atrevido a pensar»[429]. Cuando la protesta en contra de los impuestos

triunfó parcialmente y cuando los notables de la ciudad, sintiéndose en peligro, huyeron a otros pueblos, gran parte de la plebe lo consideró como un signo de victoria. Tenía el aspecto de un paso adelante y bastó para provocar actos de desafío y de repudio cada vez más audaces. Un destacado contrincante de los plebeyos informó que «por los alrededores de Romans, proliferaban rápidamente los actos de rechazo verbales, y más que verbales, en contra de la nobleza e incluso del sistema vigente de propiedad de la tierra: en dicho pueblo y en los pueblos aledaños, *el más vulgar de los patanes se creía tan señor como su propio amo*»[430]. En estos informes sobre lo acontecido en Romans, es difícil evitar la impresión de que estaba surgiendo todo un discurso de igualdad, justicia y venganza, que se hallaba reprimido en circunstancias normales y que se desató cuando cambiaron las relaciones de poder. Los actos temerarios y altaneros que impresionaron tanto a las autoridades fueron tal vez improvisados en la escena pública, pero habían sido ensayados por largo tiempo en el discurso oculto de la práctica y la cultura populares.

Esto mismo se puede aplicar a los movimientos populares radicales durante la guerra civil inglesa. Es simplemente imposible entender la explosión de entusiasmo y actividad que los caracterizó sin tener en cuenta la cultura marginal y la resistencia de las clases bajas, que existían con anterioridad. Como muestra de manera convincente Christopher Hill, cada aspecto de la revolución popular desatada, y luego aplastada por Cromwell tenía su elemento correspondiente en la cultura y la práctica discretas del pueblo bajo, que existían mucho antes de su manifestación pública[431]. En efecto, los *Diggers*[432] y los *Levellers* propusieron y defendieron una versión de los derechos de propiedad esencialmente diferen-

te de la que era públicamente vigente en aquel momento. Su popularidad y la fuerza moral de su propuesta provenían de una cultura popular marginal que nunca había considerado justos los cercados y que se expresaba en la caza furtiva, la destrucción de las nuevas bardas, etcétera. Al inicio de la guerra civil y con su aparente promesa revolucionaria, ese discurso oculto pudo, por decirlo así, declararse abiertamente y poner en práctica sus más caros sueños de justicia y venganza. Winstanley, el vocero ideológico de los *Diggers*, logró lo que se podría considerar una versión más elaborada y consistente del parlamento de la señora Poyser. No dijo nada nuevo cuando propuso que se considerara delito capital la compra y la venta de tierra. Simplemente estaba dando salida a la energía popular implícita en el conjunto de creencias y prácticas a las que se había impedido expresarse plenamente. La electricidad generada por su llamado dependía fundamentalmente del tendido del discurso oculto.

La explosión simultánea de prácticas religiosas heterodoxas entre los Seekers, los Ranters[433] y los primeros cuáqueros fue también la manifestación explícita de creencias y prácticas que habían llevado hasta entonces una vida subterránea[434]. Era posible encontrarlas en la práctica clandestina de los Lollards[435], en un antinomianismo popular al que Hill llama el «*alter ego*» del calvinismo, en el escepticismo popular contra el clero y las leyes religiosas que se expresaba en las cervecerías y las tabernas, en la poca inclinación por los ritos religiosos formales y en muchas herejías populares. Debido a la vigilancia de las autoridades religiosas (y posteriormente del calvinismo), la religión popular había tenido una existencia fugitiva, en los márgenes de la vida pública. La guerra civil rompió el velo y permitió que la heterodoxia popular finalmente llegara a niveles desconocidos y se

convirtiera en rival abierto y multitudinario de la doctrina y las prácticas oficiales[436].

Siempre que, al principio de un movimiento social, una consigna en particular parece estar en boca de lodos y reflejar el estado de ánimo general, lo más probable es que su fuerza venga de que condensa algunos de los sentimientos más profundos del discurso oculto. En las manifestaciones y en los motines obreros de las ciudades bálticas de Polonia durante 1970, «Abajo la burguesía roja» fue uno de esos eslóganes. Podemos imaginar que, aparte de la fuerza retórica del adjetivo *rojo* como calificativo del sustantivo *burguesía*, esa consigna reflejaba la esencia de miles y miles de chistes corrosivos, así como el resentimiento y la indignación acumulados en las mesas de cocina, en los pequeños grupos de obreros, en las cervecerías y entre los amigos cercanos[437]. La vida fácil de los representantes del proletariado —sus tiendas especiales, sus balnearios y sus cotos de caza, sus casas privilegiadas y sus artículos de consumo, las ventajas en la educación de sus hijos, su arrogancia y su distanciamiento social, su apropiación del presupuesto del estado, su corrupción— seguramente alimentó un discurso que se desarrollaba en lugares seguros y tenía un enorme poder e indignación morales. Ese potencial social, creado fuera de escena mucho antes de 1970, explica la fuerza de esa frase aparentemente muy simple.

La primera declaración pública del discurso oculto, entonces, tiene una prehistoria que explica su capacidad de producir conquistas políticas. Por supuesto, si el primer acto de desafío se topa con una derrota decisiva, difícilmente será imitado por otros. La valentía de aquellos que fracasan, sin embargo, no pasará inadvertida, ni dejará de ser admirada e incluso mitificada en narraciones de valor, bandolerismo social

y noble sacrificio. Ellos mismos se vuelven parte del discurso oculto.

Cuando la primera declaración del discurso oculto tiene éxito, su capacidad movilizadora como acto simbólico es potencialmente asombrosa. En el nivel de la táctica y de la estrategia, se trata de un importante indicio del estado de cosas; anuncia una posible inversión de ese estado. Los actos simbólicos decisivos, como dice un sociólogo, «ponen a prueba la resistencia de todo el sistema de miedo recíproco»[438]. En el nivel de las creencias, de la cólera y de los sueños políticos, se trata de una explosión social. La primera declaración habla en nombre de innumerables subordinados, grita lo que históricamente había tenido que ser murmurado, controlado, reprimido, ahogado y suprimido. Si el resultado parece un momento de locura, si la política que engendran es tumultuosa, frenética, delirante y a veces violenta, se debe quizá al hecho de que los oprimidos rara vez aparecen en la escena pública y tienen tanto que decir y hacer cuando finalmente entran en ella.

Bibliografía

Abbiateci, André, «Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typotogy of Crime», reimpreso en Robert Forster y Orest Ranum (comps.), *Deviants and the Abandoned in French Society: Selections from the Annals*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1970 (trad. de Elborg Forster).

Abbot, Jack Henry, *In the Belly of the Beast*, Vintage Books, Nueva York, 1982.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill y Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, Allen and Unwin, Londres, 1980.

Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley, 1986.

Adas, Michael, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1979.

Adriani, N. y Albert C. Kruyt, *De barée sprekende torajas van Midden-Celebes*, Nord-Hollandische Vitgevers Maatschappig, Amsterdam, 1951.

Agulhon, Maurice, *La république au village: Les populations du Varde de la revolution à la seconde république*, Plon, París, 1970.

Alcoff, Lind, «Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, n. 3, pp. 405-36.

Allport, Gordon W., y Leo Postman, *The Psychology of Rumor*, Russell and Russell, Nueva York, 1947.

Althusser, Louis, *Reading Capital*, New Left Books, Londres, 1970.

Ardener, Shirley (comp.), *Perceiving Women*, J. M. Dent and Sons, Londres, 1977.

Ash, Timothy Carton, *The Polish Revolution: Solidarity, Charles Scribner's Sons*, Nueva York, 1983.

Atkinson, Jane Manning, «Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sulawesi, Indonesia», en Donald Lawrence Brenneis y Fred B. Myers (comps.), *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, New York University Press, Nueva York, 1984.

Babcock, Barbara A. (comp.), *The Reversible World: Symbolic Inversión in Art and Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.

Bachrach, Peter, y Morton S. Baratz, *Power and Poverty: Theory and Practice*, Oxford University Press, Nueva York, 1970.

Bajtín, Mijail, *Rabelais and His World*, Indiana University Press, Bloomington, 1984 (trad. de Helene Iswolsky).

Balzac, Honoré de, *Les Paysans*, La Pleïade, París, 1949.

—*A Harlot High and Low [Splendeurs et misères des courtisanes]*, Penguin, Harmondsworth, 1970 (trad. de

Reyner Happenstall).

Bauman, Zygmunt, *Socialism, the Active Utopia*, Holmes and Meier, NY, 1976.

Belenky, Mary, et al., *Womens' Ways of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, Basic Books, Nueva York, 1986.

Bell, Colin, y Howard Newby, «The Sources of Agricultural Workers' Images of Society», en *Sociological Review*, vol. 2, n. 21, pp. 229-53.

Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, Gallimard, París, 1974.

Berée, Yves-Marie, *Fétes et révolte: Des mentalités populaires du XVIè au XVIIIé siècle*, Hachette, París, 1976.

Berkowitz, Leonard, *Aggression: A Social Psychological Analysis*, McGraw-Hill, NY, 1962.

Bernstein, Basil, *Class, Codes, and Control*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1971.

Berreman, Gerald D., «Caste in Cross Cultural Perspective», en George De Vos y Hiroshi Wagatsuma (comps.) *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*, University of California Press, Berkeley, 1959.

Bloch, Marc, French Rural History: *An Essay in its Basic Character*, University of California Press, Berkeley, 1970 (trad. De Janet Sondheimer).

Bodin, L. y J. Touchard, *Front Populaire*, Armand Colin, París, 1961, en Aristide R. Zolberg, «Moments of Madness», *Politics and Society*, vol. 2, n. 2, pp. 183-207.

Boulle, Pierre, «In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France», en Frederick Krantz (comp.),

History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé, Concordia University, Montreal, 1985.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 (trad. de Richard Nice).

—*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, 1984 (trad. de Richard Nice).

Brehm, Sharon y Jack W. Brehm, *Psychological Reactance: A Theory of Freedom and Control*, Academic Press, Nueva York, 1981.

Brenneis, Donald, «Fighting Words», en Jeremy Cherfas y Roger Lewin (comps.), *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival*, Sage, Beverly Hills, 1980.

Brown, R. y A. Gilman, «The Pronouns of Power and Solidarity», en Pier Paolo Giglioli (comp.), *Language and Social Context*, Penguin, Harmondsworth, 1972.

Brun, Viggo, «The Trickster in Thai Folktales», en C. Gunnarsson et al. (comps.), *Rural Transformation in Southeast Asia*, Nordic Association of Southeast Asian Studies, Lund, 1987.

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Harper and Row, NY, 1978.

—«Mediterranean Europe, 1500-1800», en Janos M. Baky Gerhard Benecke, *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, Manchester University Press, Manchester, 1982.

Campbell, Colin, *Toward a Sociology of Religion*, Macmillan, Londres, 1971.

Chakrabarty, Dipesh, «On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900-1940», *Past and Present*, n. 100, 1983, pp. 124-46.

Chanana, Dev Raj, *Slavery in Ancient India*, People's Publishing House, New Delhi, 1960.

Chesnut, Mary, *A Diary from Dixie*, Houghton Mifflin, Boston, 1949.

Christian Shirley, *«With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence»*, New York Times, 30 de junio de 1988.

Cobb, R. C., *The Police and the People: French Popular Protest, 1798-1820*, Oxford University Press, 1970.

Cocks, Joan Elizabeth, *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain*, Routledge, Londres, 1989.

Cohén, Abner, *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press, Berkeley, 1974.

Cohén, Robin, «Resistance and Hidden Forms of Consciousness among African Workers», *Review of African Political Economy*, n. 19, 1980, pp. 8-22.

Cohn, Bernard, «Changing Traditions of a Low Caste», en Milton Singer (comp.), *Traditional India: Structure and Change, American Folklore Society*, Filadelfia, 1959.

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, Secker and Warburg, Lon., 1957.

Collins, Randall, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, Academic Press, Nueva York, 1975.

Comaroff, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Conrad, Joseph, *The Secret Agent: A Simple Tale*, Doubleday, Garden City, NY, 1953.

Coser, Lewis, *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*, Free Press, Nueva York, 1974.

Crapanzano, Vincent, *Waiting: The Whites of South Africa*, Vintage Books, NY, 1985.

Craton, Michael, *Testing the Chains*, Cornell University Press, Ithaca, 1982.

Dahl, Robert A., *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, Yale University Press, New Haven, 1961.

Dance, D.C. (comp.), *Shuckin' and Jivin': Folklore from Contemporary Black Americans*, University of Indiana Press, Bloomington, 1978.

Davis, Natalie Zemon, «Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe», en Barbara A. Babcock (comp.), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.

Detienne, Marcel, y Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intellience in Greek Culture and Society*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1978 (trad. de Janet Lloyd).

Djilas, Milovan, *The New Class*, Praeger, Nueva York, 1957.

Douglass, Frederick, *My Bondage and My Freedom*, University of Illinois Press, Urbana, 1987 (edición e introducción de William L. Andrews).

Dournes, Jacques, «Sous couvert des maîtres», *Archives Europeennes de Sociologie*, n. 14, 1973, pp. 185-209.

Du Bois, W.E.B., «On the Faith of the Fathers», en W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folks*, New American Library, Nueva York, 1969.

Eagleton, Terry, *Walter Benjamin: Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, Londres, 1981, citado en Peter Stallybrass y Allon White, *Politics and Poetics of Transgression*, Cornell University Press, Ithaca, 1986.

Edelman, Murray, «The Political Language ofthe 'Helping Professions'», *Politics and Society*, n. 4, vol. 3, 1974, pp. 295-310.

Elias, Norbert, *Power and Civility*, Pantheon, NY, 1982 (vol. 2 de *The Civilizing Process*, trad. de Edmund Jephcott).

Eliot, George, *Adam Bede*, Penguin, Harmondsworth, 1981.

Eliot, J.H., «Power and Propaganda in the Spain of Philip IV», en Sean Wilentz (comp.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1985.

Ellison, Ralph, *Invisible Man*, New American Library, Nueva York, 1952.

Evans, Sara, Personal Politics: *The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Vintage Books, Nueva York, 1980.

Fein, Esther, «In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight», *New York Times*, 7 de julio de 1988.

Fick, Carolyn, «Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province», en Frederick Krantz (comp.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, Concordia University, Montreal, 1985.

Field, Daniel, *Rebels in the Name of the Tsar*, Houghton Mifflin, Boston, 1976.

Figes, Orlando, *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Finlay, M. I., «Slavery», en D. Sills (comp.), *International Encyclopledia of the Social Sciences*, vol. 14, Macmillan, Nueva York, 1968.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Vintage Books, Nueva York, 1979 (trad. de Alan Sheridan).

—Michel Foucault: *Power, Truth, Strategy*, Feral Publications, Sydney, 1979, Meaghan Morris y Paul Patton (comps.).

—*The History of Sexuality. An Introduction*, vol. I, Vintage Books, Nueva York, 1980 (trad. de R. Hurley).

Freeman, James M., *Untouchable: An Indian Life History*, Stanford University Press, Stanford, 1979.

Friedman, Susan, «The Return of the Repressed in Women's Narrative», *The Journal of Narrative Technique*, 19, 1989, pp. 141-56.

Friedman, Thomas, «For Israeli Soldiers, 'War of Eyes' in West Bank», *New York Times*, 5 de enero de 1988.

Gaventa, John, *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*, University of Illinois Press, Urbana, 1980.

Geisey, Ralph E., «Models of Rulership in French Royal Ceremonial», en Sean Wilentz. (comp.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1985.

Genovese, Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon, NY, 1974.

Giap, Nguyen Hong, *La condition des paysans au Viet-Nam à travers des chansons populaires*, tesis de Tercer Grado, Sorbona, París, 1971.

Giddens, Anthony, *The Class Structure of Advanced Societies*, Harper, NY, 1975.

—*Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley, 1979.

Gilman, Sander, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1968.

Gilmore, Al-Tony, *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson*, Kennikat Press, Port Washington, N.J., 1975.

Gilmore, David, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*, Yale University Press, New Haven, 1987.

Gluckman, Max, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, University of Manchester Press, Manchester, 1954.

—*Order and Rebellion in Tribal Africa*, Allen Lane, Londres, 1970.

Goffman, Erving, «The Nature of Deferente and Demeanor», *American Anthropologist*, 58, junio de 1956.

—*Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Basic Books, NY, 1971.

Gombrowicz, Witwold, *Ferdydurke*, Harcourt, Brace, and World, NY, 1966 (trad. de Eric Mosbacher).

Goody, Jack, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Wishart, Londres, 1971 (comp. y trad. de Quinten Hoare y Geoffrey Nowell Smith).

Graves, Robert, *Lars Porsen, or the Future of Swearing and Improper Language*, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Londres, s.f.

Greene, Graham, *The Comedians*, Viking Press, Nueva York, 1966.

Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Oxford University Press, Delhi, 1983.

Guillaumin, Émile, *The Life of a Simple Man*, University Press of New England, Hanover, N.H., 1983, Eugen Weber (comp.), Margaret Crosland (trad.).

Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1975.

—*The Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston, 1984 (vol. 1 de *Reason and the Rationalization of Society*; trad. de Thomas McCarthy).

Hall, Stuart, y Tony Jefferson, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Hutchinson, Londres, 1976.

Haltiday, M.A.K., *Language as Social Semiotic*, Edward Arnold, Londres, 1978.

Harper, Edward B., «Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement», en James Silverberg (comp.), *Social Mobility in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History*, suplemento n. 3, Mouton, La Haya, 1968.

Havel, Václav, en *Times Literary Supplement*, 23 de enero de 1987.

Hearn, Frank, *The Incorporation of the 19th-Century English Working Class. Contributions in Labor History*, n. 3, Greenwood Press, Westport, Conn., 1978.

Hebdige, Dick, «Reggae, Rastas, and Rudies», en *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Hutchinson, Londres, 1976.

Heusch, Luc de, «Mythe et société féodale: Le cuite de Kubandwa dans le Rwanda traditional», *Archives de Sociologie des Religions*, n. 18, 1964, pp. 133-46.

Hill, Christopher, *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century*, Schocken, Nueva York, 1958.

—*The World Turned Upside Down*, Viking, Nueva York, 1972.

—«From Lollards to Levellers», en Janos M. Bak y Gerhard Benecke (comp.), *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, Manchester University Press, Manchester, 1982.

—«The Poor and the People in Seventeenth-Century England», en Frederick Krantz (comp.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, Concordia University, Montreal, 1985.

Hirschman, Albert O., *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

Hobsbawm, Eric, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Norton, Nueva York, 1965.

—y George Rudé, *Captain Swing*, Pantheon, Nueva York, 1968.

—«Peasants and Politics». *Journal of Peasant Studies*, 1 (1), 1973, p. 13.

Hochschild, Arlie Russelt, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*, Chatto and Windus, Londres, 1954.

Huang, Ray, *1571: A Year of No Significance*, Yale University Press, New Haven, 1981.

Hurston, Zora Neale, «High John de Conquer», en Alan Dundes (comp.), *Mother Wit*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1973.

Ileto, Reynaldo Clemeña, «Pasyon and the Interpretation of Change in Tagalog Society», tesis de doctorado, Cornell University, 1973.

Isaac, Rhys, «Communication and Control: Authority Metaphors and Power Contests on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752-1778», en Sean Wilentz (comp.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1985.

Jayawardena, Chandra, «Ideology and Conflict in Lower Class Communities», *Comparative Studies in Society and History*, n. 10, vol. 4, 1968, pp. 413-46.

Jones, Charles C., *The Religious Institution of the Negroes in the United States*, s.p.i., Savannah, 1842.

Jones, Edward, *Ingratiation: A Social Psychological Analysis*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1964.

Joyner, Charles, *Down by the Riverside*, University of Illinois Press, Urbana, 1984.

Jürgensmeyer, Mark, «What if Untouchables Don't Believe in Untouchability?», *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 12 (1), pp. 23-30.

—*Religion as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjah*, University of California Press, Berkeley, 1982.

Kamm, Henry, «In East Berlin, Satire Conquers Fear», en *New York Times*, 17 de octubre de 1989.

Kanter, Rosabeth Moss, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.

Kardiner, Abram, y Lionel Ovesey, *The Mark of Oppression: Explorations in the Personality of American Negro*, Meridian Books, Cleveland, 1962.

Kerr, Clark, y Abraham Siegel, «The Inter-Industry Propensity to Strike: An International Comparison», en Arthur Kornhauser et al., *Industrial Conflict*, McGraw-Hill, Nueva York, 1954.

Khare, R, S., *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Lucknow Chamars*, Cambridge Studies in Cultural Systems, n. 8, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Khawam, René B. (trad.), *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile*, East-West Press, Londres, 1980.

Klausner, William J., «Siang Miang: Folk Hero», en *Reflections on Thai Culture*, The Siam Society, Bangkok, 1987.

Kolchin, Peter, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Kundera, Milan, *The Joke*, Penguin, Harmondsworth, 1983 (trad. de Michael Henry Heim).

Kunzle, David, «World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type», en Barbara A. Babcock (comp.), *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.

Laba, Roman, «The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratization», Princeton University Press, Princeton (en prensa).

Ladurie, Emmanuel Le Roy, *Carnival in Romans*, George Braziller, Nueva York, 1979 (trad. de Mary Feeney).

Lakoff, Robin, *Language and Women's Place*, Harper Colophon, NY, 1975.

LeBon, Gustav, *La psychologie des foules*, Alean, París, 1895.

Lefèbvre, Georges, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*, Pantheon, Nueva York, 1973 (trad. de Joan White).

Levine, Lawrence, *Black Culture and Black Consciousness*, Oxford University Press, Nueva York, 1977.

Lewis, I. M., *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin, Harmondsworth, 1971.

Lichtenstein, Alex, «That Disposition to Theft, with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management, and the Law», *Journal of Social History*, primavera de 1988.

Lincoln, Bruce, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», *Comparative Studies in Society and History*, n. 27, vol. 2, 1985, pp, 241-60.

Linebaugh, Peter, «Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate», *Crime and Social Justice*, otoño-invierno de 1976, pp. 5-16.

Livermore, Mary, *My Story of the War*, Hartford, Connecticut, 1889, en Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The «Invisible Institution»* of the Antebellum South, Oxford University Press, Nueva York, 1978.

Lockwood, P., «Sources of Variation in Working-Class Images of Society», *Sociological Review*, n. 14, vol. 3, 1966, pp. 249-67.

Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, Macmillan, Londres, 1974.

Malcolmson, R.W., *Popular Recreations in English Society 1700-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Marriott, McKim, «Little Communities in an Indigenous Civilization», en McKim Marriott (comp.), *Village India*, University of Chicago Press, Chicago, 1955.

Martínez Alier, Juan, *Labourers and Landowners in Souther Spain*, Alien and Unwin, Londres, 1971.

Mathiesen, Thomas, *The Defenses of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution*, Tavistock, Londres, 1965.

McCarthy, John D., y William L, Yancey, «Uncle Tom and Mr. Charlie: Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganization», *American Journal of Sociology*, n, 76, 1970, pp. 648-72.

McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Hutchinson, Londres, 1989.

McKay, lan, «Historians, Anthropology, and the Concept of Culture», *Labour / Travailler*, vols. 8-9, 1981, pp. 185-241.

Melville, Herman, «Benito Cereno», en *Billy Budd and Other Stories*, Penguin, Nueva York, 1968.

Milgram, Stanley, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper and Row, Nueva York, 1974.

Miliband, Ralph, *The State in Capitalist Society*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1969.

Moffat, Michael, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

Moore, Barrington, Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, M.E. Sharpe, White Plains, Nueva York, 1987.

Mullin, Gerard W., *Flight and Rebellion: Slave Resistance in 18th Century Virginia*, Oxford University Press, Nueva York, 1972.

Najita, Tetsuo, e Irwin Scheiner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

Newby, Howard, «The Deferential Dialectic», *Comparative Studies in Society and History*, n. 17, vol. 2, 1975, pp. 139-64.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, Vintage, Nueva York, 1969 (trad. de Walter Kaufman y F.J. Hollingsdale).

Nicholls, David, «Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars», en Janos M. Bak y Gerhard Benecke (comp.), *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, Manchester University Press, Manchester, 1984.

O'Donnell, Guillermo, «On the Fruitful Convergences of Hirschman's *Exit, Voice, and Loyalty and Shifting Involvements*. Reflections from Recent Argentine Experience», en Alejandro Foley (comp.), *Development, De-*

mocracy and the Art of Trespassing: Essays in Honor of Albert Hirschman, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1986.

Orwell, George, *Inside the Whale and Other Essays*, Penguin, Harmondsworth, 1962.

Osofky, Gilbert (comp.), *Puttin' on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells, and Solomon Northrup*, Harper and Row, Nueva York, 1969.

Owen, Robert, *The Life of Robert Owen*, Alfred Knopf, Nueva York, 1920.

Parkin, Frank, Class, *Inequality and the Political Order*, Praeger, NY, 1971.

Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

Piven, Frances Fox, y Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, Vintage, Nueva York, 1977.

Polsby, Nelson, *Community Power and Political Theory*, Yale University Press, New Haven, 1963.

Poulantzas, Nicos, *State, Power, Socialism*, New Left Books, Londres, 1978.

Pred, A., «The Locally Spoken Word and Local Struggles», en *Environment and Planning: Society and Space*, n. 7, 1989, pp. 211-33.

—*Lost Works and Lost Worlds: Modernity and ihe Language of Everyday Life in Late Nineteenth-Century Stockholm*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Raboteau, Albert, *Slave Religion: The «Invisible Institution»* of the Antebellum South, Oxford University Press, Nueva York, 1978.

Reddy, William M., «The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871», en *Past and Present*, n. 74, 1977, pp. 62-89.

Reeves, Marjorie E., «Some Popular Prophesies from the 14th to I7th Centuries», en G.J. Cuming y Derek Baker (comps.), *Popular Belief and Practice: Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Rhys, Jean, *After Leaving Mr. McKenzie*, Vintage, Nueva York, 1974.

Rickford, John R., «Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN», en Robert W. Fasold (comp.), *Variation in the Form and Use of Language*, Georgetown University Press, Washington, 1983.

Robinson, Armstead L., *Bitter Fruit of Bondage: Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy*, Yale University Press, New Haven (en prensa).

Rogers, Susan Carol, «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society», en *American Ethnologist*, n. 2, vol. 4, 1975, pp. 727-56.

Rollins, Judith, *Between Women: Domestics and Their Employers*, Temple University Press, Filadelfia, 1985.

Rosengarten, Theodore, *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw*, Knopf, NY, 1974.

Rothkrug, Lionel, «Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: Bayernfreiheit and Religion Royale», en *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*, Manchester University Press, Manchester, 1984.

Rudé, George, *The Crowd in the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1959.

—*The Crowd in History: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, Wiley, Nueva York, 1964.

Rudwin, Maximillian J., *The Origin of the German Carnival Comedy*, G.F. Stechert, Nueva York, 1920.

Sabean, David Warren, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Sales, Roger, *English Literature in History, 1780-1830: Pastoral and Politics*, Hutchinson, Londres, 1983.

Sartre, Jean-Paul, *The Critique of Dialectical Reason*, New Left Books, Londres, 1976 (trad. de Alan Sheridan-Smith).

Scheler, Max, *Resentiment*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1961 (trad. de William W. Holdheim y edición de Lewis A. Coser).

Schopenhauer, Arthur, *Selected Essays of Arthur Schopenhauer*, George Bell, Londres, 1981 (trad. de Ernest Belfort Bax), en Sander Gilmar, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1968.

Scott, James, «Protest and Profanation: Agrarian Revolt in the Little Tradition», en *Theory and Society*, n. 4,

vol. I, 1977, pp, 1-38, y n. 4, vol. 2, pp. 211-46.

—*Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.

—«Resistance Without Protest and Without Organization: Peasant Opposition to the Islamic Zakat and the Christian Tithe», en *Comparative Studies in Society and History*, n. 29, vol. 3, 1987.

Searles, Harold F., *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, International University Press, Nueva York, 1965.

Sennett, Richard, y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, NY, 1972.

—*The Fall of Public Man*, Knopf, Nueva York, 1977.

Sharpe, Gene, *The Politics of Nonviolent Action*, parte I de *Power and Struggle*, Porter Sargent, Boston, 1973.

Skinner, G. William, *Marketing and Social Structure in Rural China*, Association of Asian Studies, Tucson, 1975.

Slamet, Ina E., *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanes*, Erasmus University, Roterdam, 1982.

Stallybrass, Peter, y Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, Cornell University Press, Ithaca, 1986.

Stinchcombe, Arthur, «Organized Dependency Relations and Social Stratification», en Edward O. Laumann et al. (comps.), *The Logic of Social Hierarchies*, Chicago University Press, Chicago, 1970.

Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1973.

Taal, J.F., «Sanskrit and Sanskritization», *Journal of Asian Studies*, n. 22, vol. 3, 1963.

Thibaut, John, y Harold Kelley, *The Social Psychology of Groups*, Wiley, NY, 1959.

Thompson, E.P., *The Making of the English Working Class*, Vintage, NY, 1966.

—«Patrician Society, Plebeian Culture» *Journal of Social History*, n. 7, vol. 4, 1974.

—*Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, Pantheon, NY, 1975.

Trudgill, Peter, *Sociolinguistics*: *An Introduction to Language and Society*, Penguin, Harmondsworth, 1974.

Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago, 1969.

Veyne, Paul, *Le pain et le arque*, Seuil, París, 1976.

Viola, Lynne, «Babi bunty and Peasant Women's Protest during Collectivization», *The Russian Review*, n. 45, 1986, pp, 23-42.

Walker, Alice, «Nuclear Exorcistn», *Mother Janes*, septiembre-octubre de 1982.

Walker, Jack E., «A Critique of the Elitist Theory of Democracy», *American Political Science Review*, n. 60, 1966, pp. 285-95.

Walthall, Anne, «Narratives of Peasant Uprisings in Japan», *Journal of Asian Studies*, n. 43, vol. 3, 1983, pp. 571-87.

—«Japanese *Gimin*\ Peasant Martyrs in Popular Memory», *American Historical Review*, n. 91, vol. 5, 1986, pp. 1076-102.

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963.

Weiner, Annette B., «From Words to Objects to Magic: 'Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction», en Donald Lawrence Brenneis y Fred R. Myers (comps.), *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, New York University Press, Nueva York, 1984.

Weininger, Otto, *Sex and Character*, William Heinemann, Londres, 1906, en Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1968.

Weller, Robert, «The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion», *Modern China*, n. 13, vol. 1,1987, pp. 17-39.

Wertheim, W.F., *Evolution or Révolution*, Pelican, Londres, 1973.

Wilenty., Sean (comp.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1985.

Willis, Paul, *Learning lo Labour*, Saxon House, Westmead, 1977.

Winn, Denise, *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning, and Indoctrination*, Octogon Press, Londres, 1983.

Wofford, Susanne, «The Politics of Carnival in Henry IV», en Helen Tartar (comp.), *Theatrical Power:*

The Politics of Representation on the Shakespearean Stage, Stanford University Press (en prensa).

Wortmann, Richard, «Moscow and Petersburg: The Problem of the Political Center in Tsarist Russia, 1881-1914», en Sean Wilentz (comp.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1985.

Wright, G. O., «Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folktale Aggression», *Journal of Abnormal Psychology*, n. 49, 1954, pp. 523-28.

Wright, Richard, Black Boy: *A Record of Childhood and Youth*, Harper and Brothers, Nueva York, 1937.

Yetman, Norman, *Voices from Slavery*, Hotl, Rinehart, Nueva York, 1970.

Zimbardo, Philip, *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance*, Scott, Foresman, Glencoe, Illinois, 1969.

Zola, Emile, *The Earth (La Terre)*, Penguin, Harmondsworth, 1980 (trad. de Douglas Parmée).

Zolberg, Aristide R., «Moments of Madness», *Politics and Society*, n. 2, vol, 2, 1972, pp. 183-207.

JAMES CAMPBELL SCOTT (Mt Holly, Nueva Jersey, 1936 - Durham, Connecticut, 2024) fue un politólogo y antropólogo especializado en política comparada. Sus estudios comparan las sociedades agrarias y no estatales de diferentes lugares y épocas.

Se licenció en el Williams College y obtuvo su doctorado en ciencias políticas en Yale. Enseñó en la Universidad de Wisconsin-Madison hasta 1976 y luego en Yale, donde fue profesor Sterling, el rango académico más alto de dicha universidad, que se otorga a un miembro titular de la facultad considerado el mejor en su campo, en este caso, Ciencias Po-

líticas. En 1991, se convirtió en director del Programa de Estudios Agrarios de Yale.

De 1968 a 1985 escribió de manera influyente sobre la política agraria en la península de Malasia. Si bien mantuvo un interés permanente por el sudeste asiático y el campesinado, sus trabajos posteriores abarcaron muchos temas: formas silenciosas de resistencia política, los fracasos de la transformación social liderada por el Estado, técnicas utilizadas por las sociedades no estatales para evitar el control estatal, usos comunes de los principios anarquistas y el surgimiento de los primeros estados agrícolas.

Notas

[1] Fiesta que se celebra el 1.º de abril. [N. del T.] <<

[2] *Total institutions*: el término se explicará por sí mismo posteriormente, cuando el autor lo use en el contexto de su discusión. [N. del T.] <<

[3] *«Hush-arbors»*: literalmente, «sotos callados». Eran lugares, a veces sagrados, a veces profanos, donde se reunían los esclavos del sur de Estados Unidos antes de la Guerra Civil a realizar ceremonias o reuniones clandestinas. Mantendremos su denominación en inglés. [N. del T.] <<

[4] El autor emplea a lo largo de todo el libro los términos *public transcript* y *hidden transcript*. Sobre el primero, ofrece la siguiente explicación: «*Public* quiere decir aquí la acción que se realiza de manera explícita ante el otro en las relaciones de poder, y *transcript* se usa casi en el sentido jurídico (*procés verbal*, acta judicial) de la transcripción completa de lo que se dijo en un juicio. Esta transcripción completa incluye, sin embargo, también actos que no usan el habla, como los gestos y las expresiones faciales». Según esa explicación, *transcript* debería traducirse en español como «declaración». En otros momentos del texto, la palabra *transcript* parece significar «guión preestablecido»; en otros más, simplemente «lenguaje» (lenguaje público / lenguaje oculto). Pero todos esos términos resultan a la vez ambiguos y estrechos. Por ello, hemos preferido traducir *transcript* por discurso, to-

mando en cuenta que se acomoda mejor a la «lectura discursiva» que hace el autor de todas las expresiones sociales que analizará en su libro y a que él mismo utiliza la palabra «discourse» en el texto antecedente de este libro que menciona en su prefacio. Así pues, aunque con ello se pierda el sentido jurídico que el autor quiere darle al término *transcript*, esperamos que el lector agregue siempre esa connotación al encontrarse con los términos de discurso público y discurso oculto. [N. del T.] <<

[5] Émile Guillaumin, *The Life of a Simple Man*, edición de Eugeu Weber, p. 83. Para otros casos de la misma actitud, véanse también las pp. 38, 62, 64, 102, 140 y 153. <<

[6] *Ibid.*, p. 82. <<

[7] Lunsford Lane, *The Narrative of Lunsford Lane, Formerly of Raleigh, North Carolina* (Boston, 1848), cit, en Gilbert Osofsky ed., *Puttin' on Ole Massa: The Slave Narratives of Henry Bibb, William Wells y Solomon Northrup*, p. 9. <<

[8] *A Diary from Dixie*, cit. en Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, p. 208. <<

[9] *Ibid.*, p. 338. <<

[10] Por el momento, excluyo la posibilidad de que la retractación fuera de la escena o la ruptura pública sean a su vez estratagemas. No obstante, debería quedar claro que no existe ninguna forma satisfactoria de establecer una realidad o una verdad que fundamente con absoluta solidez, ningún conjunto específico de actos sociales. También dejo de lado, por el momento, la posibilidad de que el actor sea capaz de insinuar cierta insinceridad en la actuación misma, lo cual le

restaría autenticidad ante los ojos de parte o de todo su público. <<

[11] Con esto no pretendo decir que los subordinados hablan entre sí sólo de sus relaciones con los dominadores. Más bien, se trata de delimitar el término a esa parte de la conducta entre los subordinados que se refiere a su relación con los poderosos. <<

[12] *My Story of the War*, cit. en Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The «Invisible Institution» of the Antebellum South*, p. 313. <<

[13] George Eliot, *Adam Bede*, pp. 388-89. <<

[14] *Ibid.*, p. 393. <<

[15] *Ibid.*, p. 394. <<

[16] *Ibid.*, p. 398. <<

[17] *Ibid.*, p. 388. <<

[18] Somos capaces, creo yo, de crear la misma fantasía cuando alguien igual a nosotros nos gana en una discusión o nos insulta. La única diferencia es que las relaciones asimétricas de poder no interfieren, en este caso, con la declaración del discurso oculto. <<

[19] Ibid., p. 395. Para los lectores que no conocen Adam Bede y que quisieran saber qué sucedió a continuación: providencialmente, el noble murió pocos meses después, y así la amenaza desapareció. <<

[20] *Orwell, Inside the Whale and Other Essays*, pp, 95-96. <<

[21] Desigualdades semejantes no son de ninguna manera tan importantes en las democracias capitalistas de Occidente, las cuales se comprometen públicamente a defender los

derechos de propiedad y nunca declaran que su finalidad sea buscar el beneficio particular de la clase obrera. <<

[22] Todos podemos reconocer versiones domésticas de esta verdad. Difícilmente los padres van a discutir frente a sus hijos, y mucho menos cuestiones referentes a la disciplina y la conducta de éstos. Hacerlo sería debilitar ese principio implícito de que los padres lo saben todo y de que siempre están de acuerdo en lo que se debe hacer. Hacerlo también sería ofrecerles a los hijos la oportunidad política de aprovecharse de sus diferencias de opinión. En general, los padres prefieren mantener las peleas fuera de escena y presentar un frente más o menos unido a los hijos. <<

[23] Ray Huang, *1517: A Year of No Significance*. <<

[24] Milovan Djilas, *The New Class*, p. 82. <<

[25] Tengo la sospecha de que, básicamente por la misma razón, el personal subordinado en cualquier organización jerárquica trabaja casi siempre al descubierto, mientras que las élites trabajan a puerta cerrada, generalmente con antesalas atendidas por secretarios privados. <<

[26] Balzac, *Esplendor y miseria de las cortesanas*. En el siglo XX, el autor que hizo de las máscaras de dominación y de subordinación el tema central de gran parte de su obra fue Jean Genet. Véanse, en especial, *Los negros y los biombos*. <<

[27] Adrede omito, por el momento, el hecho de que todos los autores tienen varios discursos públicos y ocultos, según el público al que se dirigen. <<

[28] Orwell, op. cit., p. 91. Un insulto en voz alta no parece pertenecer de ninguna manera al discurso oculto. Lo fundamental en este caso es «la distancia segura» que vuelve anó-

nimo al ofensor. El mensaje es público pero el mensajero está escondido. <<

[29] James C, Scott, *Weapons of tke Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. [Las fichas completas de las obras citadas aparecen en la bibliografía. N. del E. <<

[30] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. <<

[31] Por lo tanto, mi análisis no resulta tan relevante para formas de dominación impersonal a través de, por ejemplo, «técnicas científicas», normas burocráticas o las fuerzas de oferta y demanda del mercado. Gran parte de la obra de Michel Foucault trata de estas formas de control social que son, para él, esencialmente modernas. Aunque creo que muchas formas de control aparentemente impersonales están mediatizadas por una dominación personal que es, y que se vive como, más arbitraria de lo que cree Foucault, acepto su posición de que en los títulos de autoridad basados en normas impersonales, técnicas y científicas, hay algo cualitativamente diferente. <<

[32] Para un argumento similar sobre el fundamento estructuralista o posicional de la teoría Feminista, véase Lind Alcoff, *«Cultural Feminism versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory»*. <<

[33] Para un análisis extraordinariamente profundo sobre las esferas separadas entre mujeres beduinas, véase Lila

Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. <<

[34] Howard Newby, *«The Deferential Dialectic»*, p. 142. Esta breve discusión del tema está basada fundamentalmente en el lúcido análisis de Newby. <<

[35] La excepción, quizá, sería cuando en el acto mismo de la deferencia resulta posible leer la insinuación de una actitud totalmente distinta. Por ejemplo, un «Sí, señor» en un tono de voz o con una risa burlona que implique desprecio. Pero, incluso en este caso, sería necesario verificar dicha impresión. <<

[36] Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 11. <<

[37] Basil Bernstein, *Class, Codes and Control*, vol. I. <<

[38] Muchísima información importante se ha omitido deliberadamente en este cuadro, aquí tan enteramente estático que no permite mostrar el desarrollo y la interacción diacrónicos de los discursos. El cuadro no especifica el lugar, ni las circunstancias, ni el público: para un esclavo, hablar con un comerciante blanco durante una transacción común y corriente no representa la misma situación que toparse con unos jinetes blancos en la noche. Finalmente, el cuadro adopta la perspectiva privilegiada de un individuo, en vez de lo que se podría llamar la comunidad de discursos. De cualquier manera, sirve para orientar la discusión sobre el poder y el discurso, una discusión que podría recurrir a muchos ejemplos significativos: la servidumbre, el trabajo asalariado, la burocracia, las escuelas. <<

[39] Ningún espacio social real se puede concebir como un ámbito con un lenguaje completamente «verdadero» y «libre», a menos que se trate, quizá, de la imaginación individual a la cual, por definición, no tenemos acceso. Cualquier revelación a cualquier persona pone a funcionar, inmediata-

mente, las relaciones de poder; así, el psicoanálisis, que busca la revelación de una verdad reprimida en una atmósfera de tolerancia y de estímulo, constituye, al mismo tiempo, una relación de poder muy asimétrica. <<

[40] Véase Juan Martínez-Alier, *Labourers and Landowners in Southern Spain*, p. 126. <<

[41] Cuando la dominación dentro de la dominación se vuelve muy fuerte, resulta posible hablar de un discurso oculto dentro de un discurso oculto. Los subordinados se pueden sentir tan intimidados ante el poder en el interior de un grupo que no dicen ni hacen nada que vaya en contra de lo establecido. Téngase presente, también, que, cuando se produce una situación como ésta, los más poderosos entre los subordinados pueden llegar a tener un interés especial en mantener la estructura general de dominación, la cual constituye una precondición para su propio poder. <<

[42] Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*, pp. 90-91. Este excelente y agudo estudio sobre los tripulantes aéreos a quienes les pagan, en parte, por lo que Hochschild llama «trabajo emocional», me ayudó a analizar varios problemas importantes. <<

[43] El *leit-motif* de las excelentes primeras novelas de Jean Rhys es el esfuerzo por reprimir la cólera, sin el cual la actuación fracasa, y la incapacidad para controlar una creciente furia. Julia, la protagonista de *After Leaving Mr. McKenzie*, sabe cómo agradar a los hombres para vivir como ella quiere, pero casi nunca logra mantener sus actuaciones de mala fe por largo tiempo. Como lo dice Rhys: «Le daban ataques de depresión cuando perdía el control necesario para mantener las apariencias», p. 27. <<

[44] Thibaut, en un inventario de descubrimientos de psicología social, está de acuerdo con esto cuando dice: «Desde el

punto de vista del miembro individual de la diada, la posesión de un poder superior tiene ciertas ventajas [... Aquél ya no tiene necesidad de prestarles tanta atención a los actos de su pareja, ni de ser tan cuidadoso con los suyos propios». John W. Thibaut y Harold Kelley, *The Social Psychology of Groups*, p, 125. <<

[45] La Bruyère, cit. en Norbert Elias, *Power and Civility*, vol. 2 de *The Civilizing Process*, p. 271. <<

[46] Robin Lakoff, *Language and Women's Place*, p. 10. <<

[47] R. S. Khare, *The Untouchable as Himself: Ideology, Identity, and Pragmatism among the Luknow Chaman*, p. 13. <<

[48] Lakoff, op. cit—, p. 27. <<

[49] En este punto, la fuente fundamental de mi exposición es R. Brown y A. Gilman, *«The Pronouns of Powers and Solidarity»*, en Pier Paolo Giglioli (comp.), *Language and Social Context*, pp. 252-82; y el cap. 5 de Peter Trudgill, *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. <<

[50] John R. Rickford, *«Carrying the New Wave into Syntax: The Case of Black English BIN»*, en Robert W. Fasold (comp.), *Variation in the Form and Use of Language*, pp. 98-119. <<

[51] Markjürgensmeyer, *Religión as Social Vision: The Movement against Untouchability in 20th Century Punjab*, p. 92. <<

[52] Robin Cohen, *«Resistance and Midden Forms of Consciousness among African Worker»*, pp. 8-22. <<

[53] Khare, op. cit., p. 97. Khare y otros dirigen nuestra atención al hecho de que los subordinados, en general, observan con más detenimiento a los poderosos que éstos a los subordinados, porque esta observación es un instrumento vital de seguridad y sobrevivencia. El «día» del esclavo o del intocable depende de una lectura precisa del humor del amo. El «día» del amo depende mucho menos del humor del subor-

dinado. Para mayores pruebas en este sentido, véase Judith Rollins, *Between Women: Domestics and their Employers*, y Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Adventures in the Sexual Domain*. <<

[54] Khare, op. cit., p. 130. <<

[55] Cit, en Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, p. 101. <<

[56] Theodore Rosengarten, *All God's Dangers: The Life of Nate Shaw*, p. 545. Nate Shaw sí se afilió al Sindicato de Aparceros de Alabama durante la depresión y usó su revólver para defender a un vecino cuyo ganado estaba confiscando la policía. Lo mandaron a la cárcel por más de diez años y en la cárcel el mero deseo de sobrevivir le exigió constante conformidad y autocontrol. Asimismo, en el violento mundo de la prisión, una actitud inofensiva puede ser la mejor manera de ataque. Como lo dijo Jack Henry Abbot: «Aprendes a controlar con la 'sonrisa'. A desarmar con tu solicitud amable. De tal manera que cuando por dentro estás furioso contra todos, aprendes a ocultarlo, a sonreír o a fingir cobardía». *In the Belly of the Beast*, p. 89. <<

[57] Véase, en este sentido, Erving Goffman, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, p. 339. <<

[58] Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*, p. 65. <<

[59] Dev Raj Chanana, *Slavery in Ancient India*, p. 57, cit. en Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 207-208. <<

[60] Tertsuo Najita e Irwin Scheiner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600-1868: Methods and Metaphors*, p. 40. <<

[61] Selected Essays of Arthur Schopenhauer, p. 341, cit. en Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the*

Hidden Language of the Jew, p. 243 (yo subrayo). <<

[62] Otto Weininger, *Sex and Character*, p. 140, cit. en Gilman, op. cit., p. 245. <<

[63] Gilman, op. cit., p. 243-44. <<

[64] Se podría pensar, hipotéticamente, en un provechoso análisis paralelo de los productos culturales del odio y la cólera que no se pueden expresar directamente, por un lado, y los productos culturales del amor que no se pueden expresar directamente, por el otro. En un extremo, estarían las visiones apocalípticas de un mundo al revés y, en el otro, una poesía de unión mística perfecta con el amado. Si quisiéramos operar usando los términos del análisis que hace Habermas de la «situación ideal de discurso», el discurso oculto representaría la réplica completa de reciprocidad dialógica del subordinado, la cual, por razón de la dominación, no se puede expresar abiertamente. Para Habermas, por definición, todo tipo de acto «estratégico» y de expresión dominada queda excluido de la situación ideal de discurso y, en consecuencia, de la búsqueda de un consenso racional. En este contexto, lo que consigue la dominación es fragmentar el discurso de tal manera que el posible discurso integrado, cohesivo, queda aislado en el discurso oculto del subordinado y en el discurso oculto del dominador. Véase, por ejemplo, Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, pp. 273-352. <<

[65] En el mundo relativamente benigno de tripulantes de los aviones, Hochschild encuentra algo muy similar a esta concepción del equilibrio del discurso oculto: «Pero en el ámbito público de trabajo, muchas veces la labor de un individuo consiste en aceptar intercambios disparejos, en tratar con clientes ofensivos o enojados, al tiempo que *se mantiene bien guardada en la fantasía la cólera con la que se quisiera*

responder. Cuando el cliente manda, los intercambios disparejos son normales, y desde el principio los distintos tipos de cliente asumen derechos diferentes de lo que pueden sentir y de lo que pueden exteriorizar. Con el sueldo, supuestamente, se logra el balance en el libro de cuentas». La fantasía en este caso incluye sobre todo actos imaginarios de revancha al estilo de «¿Qué me gustaría hacer si no tuviera que ser prudente?». De esa manera, los tripulantes se imaginan a sí mismos intercambiando insultos con los pasajeros injuriosos, dejando caer bebidas encima de ellos, poniendo buenas dosis de purgante en sus cafés, etcétera. No cabe duda que es una manera de ver los deseos cumplidos. *The Managed Heart*, pp. 85-86. <<

[66] Entender el discurso oculto de esta manera podría parecer equivalente a llamarlo el lugar del «resentimiento», en el sentido que Nietzsche le da al término. El «resentimiento» surge de la repetida represión de sentimientos de odio, envidia y venganza que no se pueden manifestar. En este sentido, por lo menos, el término resulta adecuado. Sin embargo, para Nietzsche, la dinámica psicológica del «resentimiento» depende del hecho de que estas emociones no tienen literalmente ninguna salida pasible —ninguna externalización— de tal manera que terminan quedándose debajo del nivel del pensamiento consciente. En nuestro caso, el espacio social del discurso oculto es el que ofrece a estas emociones la posibilidad de adquirir una forma colectiva, cultural, y de manifestarse. Como lo señala Scheler: cuando un «sirviente que ha sido maltratado logra desahogar su rencor en la antecámara, se libra del veneno interior del resentimiento». Max Scheler, *Ressentiment* (compilación de Lewis A. Coser). Véase Friedrich Nietzsche, The Genealogy of Morals, especialmente el Primer Ensayo, secciones 8, 10, 11, 13; el Segundo Ensayo,

secciones 14-16. El excelente estudio sociológico sobre las sirvientas domésticas de Judith Rollins, *Between Women*, me permitió ver la relevancia de este concepto nietzscheano. <<

[67] Richard Wright, *Black Boy: A Record of Childhood and Youth*. <<

[68] *Ibid*., p, 159. <<

[69] *Ibid*., p. 175. <<

[70] *Ibid*., pp. 67-69. <<

[71] Con el subtítulo de *Exploration in the Personality of the American Negro*. Este libro se inscribe en la tradición de la escuela de «personalidad modal» de estudios culturales que Kardiner inició. <<

[72] Kardiner y Ovesey, op. cit., p. 404. <<

[73] Ibid., p. 304. Kardiner y Ovesey procuraron obtener una imagen objetiva de las fantasías de sus sujetos. Los resultados de la prueba de Rorschach y la prueba de Percepción Temática (TATS), pruebas proyectivas estándard, se sometieron a un grupo para su evaluación objetiva. En este caso, en un ámbito imaginativo con pocas limitaciones, el resultado fue que «la mayor parte de sus impulsos emocionales se organizan siguiendo patrones agresivos. Su existencia interna es turbulenta, con una necesidad de atacar, de hacer daño y de destruir». El conjunto de reglas y procedimientos eran muchas veces un reflejo perfecto del control y de las palabras mesuradas que exige el discurso público de la dominación. En las pruebas aparecían, liberadas, la violencia y la venganza que se habían reprimido. *Ibid*., p. 322. <<

[74] Gerald Mullin, *Flight and Rebellion: Slave Resistante in 18th Century Virginia*, p. 100. Wright, op. cit., p. 162, menciona a un negro borracho que recita el siguiente pareado: «All these white folks dressed so fine / Their ass-holes smell just

like mine» («Todos esos blancos visten tan bien / Y sus culos huelen igual que el mío»). Para el tema de la bebida y la autoafirmación en las mujeres, véase, por ejemplo, Mary Field Belenky et al., *Women's Ways of Knowing: The Development of Self Voice and Mind*, especialmente p. 25. <<

[75] Al-Tony Gilmore, *Bad Nigger!: The National Impact of Jack Johnson*, p. 5. Conscientes del posible impacto que hubiera tenido pasar la película en los cines locales, las autoridades locales y estatales prohibieron su exhibición. *Ibid.*, pp. 76-82. <<

[76] D. C. Dance (comp.), *Shuckin' and Givin': Folklore from Contemporary Black Americans*, pp. 215-16, Las inversiones aquí y en el resto de la canción son abundantes. Shine, el fogonero negro del húmedo cuarto de máquinas que está por debajo de las cubiertas, regresa nadando a casa a realizar nuevas proezas sexuales mientras los pasajeros blancos de las cubiertas superiores se hunden con el barco en el frío fondo del mar. <<

[77] Citado por Alice Walker, *«Nuclear Exorcism»*, p. 20. Alice Walker empezó un discurso en una manifestación a favor del desarme nuclear con esta maldición, en un esfuerzo por explicar por qué muchos negros no mostraban tanto interés en firmar peticiones para la suspensión de pruebas nucleares. Su «esperanza de vengarse» les hacía ver con ecuanimidad, si no es que con cierto placer malevolente, esta destrucción nuclear del mundo gobernado por blancos. Lo que ella quería decir es que uno no tenía derecho a esperar mucho entusiasmo cívico de aquellos que habían vivido las experiencias comunitarias casi siempre como víctimas. <<

[78] Una fantasía de la mujer tradicional muy común y bastante comentada es aquélla en la cual se invierte la relación de dependencia y se imagina al sujeto masculino dominante,

el objeto de afecto en este caso, ciego o inválido y por lo tanto inerme. La mujer que así fantasea representa de esta manera el daño y el cuidado amoroso que demuestran al mismo tiempo poder y cariño. <<

[79] W.E.B. Du Bois, «On the Faith of the Fathers», en su *The Souls of Black Folk* pp. 221-22. <<

[80] En una situación más contemporánea, unas elecciones pueden, suponiendo que no sean puramente rituales, dar ocasión para que los electores escojan a sus gobernantes y, al mismo tiempo, pueden servir como una afirmación simbólica de la legitimidad de las formas democráticas en las que encarna la soberanía popular. Cuando un movimiento de oposición hace un llamado a boicotear lo que se cree que serán unas elecciones fraudulentas o inútiles, supuestamente lo hace para impugnar precisamente el valor de afirmación simbólica de la elección. <<

[81] La relación de este procedimiento proviene de la autobiografía de Owen, *The Life of Robert Owen*, pp, 110-12. <<

[82] *Ibid.*, p. 112. (Yo subrayo.) <<

[83] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 85. <<

[84] Véase, por ejemplo, la versión de J.H. Elliot de las ceremonias espartanas de la temprana monarquía española. Elliot observa que allí donde «se da por sentada la supremacía real, el aparato de imágenes políticas se puede cuidadosamente mitigar, y no hay necesidad de engalanar al rey con todo el boato complicado y alegórico». «Esta forma de moderación puede constituir la solisticación política más acabada» (p. 151). «Power and Propaganda in the Spain of Phi-

lip IV», en Sean Wilentz (corap.), *The Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, pp. 145-73. <<

[85] Una analogía sacada de mi experiencia personal me puede ayudar a aclarar lo que quiero decir. Si se deja pastar a un rebaño de ovejas en un campo rodeado por una poderosa cerca electrificada, al principio las ovejas se toparán con ella y sufrirán los dolorosos choques eléctricos. Una vez, adaptadas a la cerca, las ovejas pastarán a una conveniente distancia. De vez en cuando, después de hacerle arreglos a la cerca, se me ha olvidado conectar de nuevo la electricidad por varios días seguidos, durante los cuales las ovejas no dejan de evitar la cerca. La cerca sigue teniendo el mismo sentido para ellas a pesar de que no está funcionando el poder invisible. No está claro cuánto tiempo durará el poder de la cerca en ausencia de la corriente eléctrica. Supuestamente, depende de la tenacidad de la memoria y de qué tan seguido las ovejas se topen con la cerca. En este punto, creo yo, deja de funcionar la analogía. En el caso de las ovejas, sólo podemos suponer que tienen un deseo constante de alcanzar el pasto que está más allá de la cerca: normalmente está más verde en el otro lado de la cerca pues ellas ya se han acabado el que está de su lado. Con los peones o aparceros podemos suponer que éstos siempre están poniendo a prueba al patrón con la caza furtiva, el robo en pequeña escala, la cosecha y la recolección clandestinas y una habilidad cultural para la cólera y la venganza. También puede intervenir el deseo muy humano de ir más allá de los límites, de hacer lo que está prohibido, porque está prohibido. La idea es simplemente que los símbolos del poder, siempre que haya quienes han sentido su fuerza por lo menos una vez, puedan seguir influ-

yendo después de haber perdido la mayor parte de su poder efectivo. <<

[86] Cit. en Gene Sharpe, *The Politics of Nonviolent Action*, parte I de *Power and Struggle*, p. 43. <<

[87] Orwell, *Inside the Whale*, pp. 96-97. <<

[88] Mullin, *Fight and Rebellion*, p. 63. <<

[89] N. Adriani y Albert. C. Kruyt, Det Baree Sprekender torajas van Midden-Celebes, tomo 2, p. 96, cit. en Patterson, *Slavery and Social Death*, p. K5. <<

[90] Abner Cohen, *The Two-Dimensional Man: An Essay of the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, capítulo 7; ver también Luc de Heusch, «Mythe et société féodale: Le cuite de Kubandwa dans le Rwanda traditionel», pp. 133-46. <<

[91] James M. Freeman, *Untouchable: An Indian Life History*, pp. 52-53. <<

[92] En relación con esto, ver el sugerente análisis de Ina E. Slamet sobre las relaciones de poder en Java, donde se lee: «Este aspecto teatral del estilo javanés de vida, no se limita a los estratos más bajos de la sociedad; con frecuencia es aún más evidente entre los miembros de la élite, que deben apegarse a su papel ideal frente a sus súbditos o inferiores (y a menudo también ante su conciencia) ocultando las realidades menos ideales de sus vidas y metas bajo una apariencia y una actuación rituales o quasi rituales», *Cultural Strategies for Survival: The Plight of the Javanese*, p. 34. <<

[93] «Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society», pp. 727-56. Para un análisis teórico más complejo de

esta posición, véase Shirley Arderier (comp.), *Perceiving Women*, pp. 1-27. <<

[94] Esto no impide que los símbolos de la dominación masculina sean utilizados por las mujeres como recursos estratégicos para obtener control. El hecho de que el «mito» sea todavía un arma valiosa, así sea como velo, dice algo de su persistente eficacia. <<

[95] Todas las formas de dominación tienen algo que ocultar a la mirada de los subordinados. Pero algunas tienen más que otras. A modo de hipótesis, podemos pensar que entre más solemne sea la imagen pública de los grupos dominantes, más importante se volverá aislar y proteger un ámbito exterior a la escena donde esa imagen pueda ser más informal. Los que heredan su derecho a dominar (por ejemplo, castas, señoríos, razas, género) o que pretenden tener un derecho a dominar basado en argumentos espirituales tienden a encajar mejor en este estereotipo. Aquellos que asumen la autoridad basados en su mayor habilidad en una práctica verificable —un gerente de producción, un general en una batalla, un entrenador atlético— tienen menos posibilidades de usar presentaciones muy elaboradas, coreografiadas, de su poder o de la deferencia recíproca de sus subordinados. En este último caso, el abismo entre el discurso público de las élites y el oculto no es tan grande y, por esa razón, no es tan peligroso que se exponga públicamente. Véase, por ejemplo, Randall Collins, *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, pp. 118-19 y 157. <<

[96] Bourdieu, op. cit., p. 191. Para un brillante análisis de la función social del eufemismo entre los grupos de poder, véa-

se Murray Edelman, *«The Political Language of the Helping Professions'»*, pp. 295-310. <<

[97] Me he apoyado en el análisis que hace Robin Lakoff en *Language and Women's Place*, pp. 20ss. <<

[98] Pierre H. Boulle, «In Defense of Slavery: Eighteenth-Century Opposition to Abolition and the Origins of a Racist Ideology in France», en Frederick Krantz (comp.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rude*, p. 230. <<

[99] De la misma manera, por supuesto, se le podrá exigir a un individuo que cumpla o que se calle. La novela de Graham Green, *Los comediantes*, trata precisamente este tema. A su protagonista, un antihéroe que no llega a ser completamente un charlatán, se le obliga a escoger entre actuar valientemente de acuerdo con su fanfarronería o admitir finalmente, ante la mujer que ama, que es un fraude. <<

[100] Según yo, las demostraciones empíricas más convincentes son la de McKim Marriott, «Little Communities in an Indigenous Civilization», en McKim Marriott (comp.). *Village India: Studies in the Little Cammunity*, y la de G. William Skinner, *Marketing and Social Structure in Rural China*. <<

[101] Las obvias excepciones al esfuerzo —no siempre exitoso— de presentar un frente unido son las formas democráticas de resolución de conflictos. Pero, también en este caso, normalmente sólo ciertas formas de desacuerdo se ventilan ante el grueso de los electores: en cuartos bien cerrados se realizan muchas negociaciones que desmienten la retórica pública. <<

[102] Peter Kolchin, *Unfree Labor: American Slavery and Russian Serfdom*, p. 143. El problema del zar era un problema muy común de todos los gobernantes: cómo refrenar a los miembros de la élite dominante cuya conducta amenazaba

provocar rebeliones de los subordinados sin, al mismo tiempo, promover de hecho las sediciones con la revelación de una falta de solidaridad y de metas comunes entre los miembros de la élite. <<

[103] La excepción a esta generalización se presenta cuando las élites quieren provocar una confrontación con los subordinados porque sienten que tienen los recursos para triunfar en ella y, en consecuencia, para reacomodar los términos de la subordinación de manera más favorable para ellos. <<

[104] *Relations in Public*, p. 113ss. <<

[105] Véase, por ejemplo, Rhys Isaac, «Communication and Control: Authority Metaphors and Power Contests on Colonel Landon Carter's Virginia Plantation, 1752-1778», en Sean Wilentz (comp.), *Rites of Power*, pp. 275-302. En «Benito Cereno», una extraordinaria narración de Melville, el capitán español, pretendiendo que es el amo de una tripulación de esclavos, pone como condición para quitarles los grilletes que le pidan perdón: «Basta con una palabra, 'perdón', y quedarán libres de sus cadenas», Hermán Melville, «Benito Cereno», en *Billy Budd and Other Stories*, p. 183. <<

[106] En *La broma*, Milan Kundera habla de cómo en la Checoslovaquia de mediados de los años cincuenta se insistía, en forma muy parecida, en la autoacusación: «Había rehusado representar el papel representado en cientos de reuniones, cientos de sesiones disciplinarias y, poco después, en cientos de casos judiciales: el papel del acusado que se acusa a sí mismo y que, gracias a la vehemencia de su autoacusación (su completa identificación con sus acusadores), pide clemencia», p. 168. <<

[107] Le debo a Grant Evans, de la Universidad de Hong Kong, la narración de este hecho, que él presenció, y le debo

también las incisivas observaciones sobre las cooperativas agrícolas laosianas que vienen a continuación. <<

[108] No todos los desfiles son ritos estatales organizados desde arriba, aunque sí todos los desfiles implican un orden jerárquico. Póngase el caso laosiano en contraste con el desfile del carnaval en Romans, a fines del siglo XVI, sobre el cual ha escrito Le Roy Ladurie. El desfile tenía un orden gradual, muy preciso, según la posición social, resultado de negociaciones históricas, que comenzaba con el representante del rey y terminaba con las clases más bajas. En esta ocasión, los artesanos y los comerciantes rehusaban participar según los términos usuales. Las ceremonias municipales de este tipo eran potencialmente conflictivas. Jean Bodin señaló en términos generales este hecho: «En cada procesión donde participan todos los rangos y todas las profesiones se corre el riesgo de provocar conflictos de prioridad y existe la posibilidad de revueltas populares». «Tratemos de no usar demasiado [... las ceremonias de este tipo». Cit. en Emmanuel Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans*, p. 201. <<

[109] Christopher Hill, «The Poor and the People in Seventeenth-Century England», en Frederick Krantz (comp.), *History from Below*, p. 84. <<

[110] Los lectores familiarizados con *Vigilar y castigar* de Foucault se darán cuenta de la similitud entre sus análisis de los desfiles militares, la instrucción militar y las prisiones, y mi análisis del desfile laosiano. Sin la percepción singular de Foucault, yo no hubiera podido tener la perspectiva que tengo. Foucault señala: «La disciplina, sin embargo, tiene su propio tipo de ceremonia. No la del triunfo, sino la revista, el 'desfile', una forma ostentosa de examen. En ella se presenta a los sujetos como 'objetos' para el observador de un poder que se manifestaba gracias exclusivamente a su mirada»

(p. 188). Pertenece a Foucault la noción de un sujeto atomizado, incorporado en categorías superiores, y cuyo lugar está determinado por una autoridad central. Mi análisis se separa del de Foucault en el sentido en que a mí me interesan mucho más las estructuras personales de dominación, como la servidumbre y la esclavitud, que las formas de disciplina impersonales, «científicas», del estado moderno que le preocupan a él. Más importante aún, yo estoy interesado en cómo las formas prácticas de resistencia desbaratan esas idealizaciones de la dominación. En relación con esto, véanse los capítulos 4-8. <<

[111] Kolchin, *Unfree Labor*, p, 299. <<

[112] Rabotean, *Slave Religion*, p. 53. <<

[113] Ibid., p. 66. Véanse pp. 139-44 sobre la reglamentación de los servicios cristianos. <<

[114] Michael Craton, *Testing the Chains*, p. 258. <<

[115] Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Fall of Public Man*, p. 214. <<

[116] Una pequeña, pero significativa, ilustración de cómo los subordinados se convierten en una amenaza cuando deciden discutir colectivamente su condición aparece en la investigación de Sara Evans sobre el crecimiento de la política feminista en la Nueva Izquierda de los años sesenta. Cuando muchas mujeres abandonaron el grupo principal, en un congreso de Students for a Democratic Society (SDS), para discutir la discriminación sexual dentro del SDS, dejando en claro que no se aceptaba a ningún hombre en la discusión, el efecto fue explosivo. Hombres y mujeres del SDS comprendieron que se acababa de cruzar una línea definitiva. Perso-

nal Politics: *The roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, pp. 156-62. <<

[117] Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision*, cap. 10. <<

[118] Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance; The Culture and History of a South African People*, pp. 238-39. Otro ejemplo del impacto político de los mitines masivos no autorizados es el peregrinaje anual al santuario de la Virgen de Czestochowa en Polonia y la gran importancia que tuvo después de que se declarara ilegal el sindicato de Solidaridad. <<

[119] Esto no quiere decir que un individuo en una multitud abandona su criterio moral porque ya no tiene que asumir ninguna responsabilidad moral de sus actos. <<

[120] Gustav LeBon, *La psychologie des foules*. La escuela revisionista está encabezada por George Rudé. Véase su *The Crowd in Hislory: A Survey of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848*, y el anterior *The Crowd in the French Revolution*. Para una crítica que afirma que Rudé ha «aburguesado» demasiado a la multitud reduciendo la importancia de la cólera y la furia, véase R.C. Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest*, 1789-1820. <<

[121] Por eso tiene más impacto en las relaciones de poder una deserción en las filas de las élites que en las filas de los subordinados (por ejemplo, los que rompen los acuerdos entre obreros, los presos que espían para las autoridades de la prisión). Por principio, al renegado de la élite no se le trata de la misma manera que al renegado del grupo subordinado. Es más fácil explicar por qué a un esclavo le gustaría ser un capataz con todos sus privilegios que explicar por qué un

amo estaría abiertamente en favor de la emancipación de los esclavos o de la abolición de la esclavitud. <<

[122] Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S, Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, cap. 3. <<

[123] Max Weber, *The Sociology of Religion*, p, 107. <<

[124] Abercrombie amplía este argumento para definir al capitalismo temprano y al contemporáneo. Asegura que no hay muchas pruebas de la incorporación ideológica de la clase obrera y sí muchas de que la ideología burguesa es, sobre todo, una fuerza para estimular la cohesión y la confianza en sí misma de la clase que tiene el interés más directo en asumirla: la burguesía misma. Abercrombie et al., op. cit., capítulos 4 y 5. <<

[125] Sobre Francia, véase Ralph E. Geisey, «Models of Rulership in French Royal Ceremonial», en Wilentz (comp.), *Rites of Power*, pp. 41-61. Sobre España, Elliott, «Power and Propaganda», ibid., pp. 145-73. Sobre Rusia, Richard Wortmann, «Moscow and Petersburg: The Problem of the Political Center in Tsarist Russia, 1881-1014», ibid., pp. 244-71. <<

[126] Algunos de los que se han distinguido en este debate se encuentran en Robert A. Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*; Nelson E. Polsby, *Community Power and Political Theory*, Jack E. Walker, «A Critique of the Elitist Theory of Democracy»; Peter Bachrach y Morton S. Baratz, *Power and Poverty: Theory and Practice*, Steven Lukes, *Power: A Radical View*, y John Gaventa, *Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Valley*. <<

[127] Algunos de los que se han distinguido en esta discusión son Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edición y traducción de Quinten Hoare y Geoffrey Noweil Smith; Frank Parkin, *Class, Inequality and the Politi-*

cal Order, Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society*, Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*; Anthony Giddens, *The Class Structure of Advanced Societies*; Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, y Louis Althusser, *Reading Capital*. Ver críticas penetrantes de estas posiciones, particularmente en Abercrombie et al., *The Dominant Ideology Thesis*, y Paul Willis, *Learning to Labour*. <<

[128] El tipo de falsa representación al que nos referimos aquí debería incluir, hablando de una democracia liberal, los efectos de creencias «oficiales» como la igualdad en las oportunidades económicas, el sistema político abierto, accesible, y lo que Marx llama «el fetichismo de la mercancía». Cada una de estas creencias tendría, a su vez, el efecto de estigmatizar al pobre como el único responsable de su pobreza, ocultar las desigualdades en el poder político que son mantenidas por el poder económico y dar la falsa impresión a los obreros de que los salarios bajos o el desempleo son fenóme-

nos totalmente impersonales, naturales (es decir, no sociales). <<

[129] Véase Abercrombie et al., op. cit., y Willis, op. cit. <<

[130] Gaventa, *Power and Powerlessness*, cap. 1. <<

[131] A esto se refiere básicamente la analogía de la valla eléctrica del capítulo 3. <<

[132] Gaventa, op. cit., p. 22. Para una versión «más fuerte» de este argumento, véase Frank Parkin, *Class, Inequality and the Political Order*, pp. 79-91. <<

[133] Pero no sin verdaderas concesiones, que son el precio de la hegemonía, en la visión gramsciana. <<

[134] La mejor síntesis de esta crítica aparece en Abercrombie et al., op. cit., passim. <<

[135] Algunas de estas pruebas se pueden encontrar, resumidas, en mi Weapons of the Weak, cap. 8, donde me baso decisivamente en Barrington Moore, hijo, *Injustice: The Social Bases of Obedience, and Revolt*, y en Willis, *Learning to Labour*. <<

[136] R. Hoggart, *The Uses of Literacy*, pp. 77-78. <<

[137] Implícitamente, Hoggart también nos pide que aceptemos el hecho de que la gente no pierde su tiempo soñando en aquello que está segura de que no va a tener; ni tampoco lo pierde protestando contra lo que cree que no puede cambiar. Como veremos después, estas afirmaciones son aún más discutibles. <<

[138] La doctrina del karma y de la reencarnación, lo más refinado en el terreno de las ideologías de hegemonía, promete que un intocable conforme y humilde será recompensado con el renacimiento en un rango social superior. Se promete justicia, de una manera totalmente mecánica. El proble-

ma es que la justicia funciona sólo entre las dos vidas, no dentro de ellas. <<

[139] Pierre Bourdieu, op. cit., p. 164. <<

[140] A. Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, p, 195. <<

[141] P. Willis, op. cit. p. 162. Para Zygmunt Bauman, la hegemonía es un proceso por medio del cual se cancela cualquier alternativa ante la estructura vigente de la jerarquía social y del poder: «La cultura dominante consiste en la transformación de todo lo que no es inevitable e improbable [... Una sociedad hiperrepresiva es aquélla en la cual se elimina cualquier alternativa a ella y que, en consecuencia, produce manifestaciones espectaculares, dramatizadas, de su poder». *Socialism, the Active Utopia*, p. 23. <<

[142] Pierre Bourdieu, op. cit., p. 77. En una obra posterior, se trata este mismo punto de manera más oscura y es difícil saber si «consentimiento» significa resignación ante lo inevitable o la aceptación de lo inevitable. Así dice: «Los agentes dominados [...] tienden a atribuirse a sí mismos lo que les atribuye la distribución, negando lo que a ellos se les niega ('Eso no es para las gentes como nosotros'), ajustando sus expectativas a sus oportunidades, definiéndose a sí mismos de acuerdo a la definición que les da el orden establecido, reproduciendo en su juicio sobre sí mismos el juicio que la economía les impone, condenándose a sí mismas a lo que, de cualquier manera, les ha tocado vivir [... consintiendo ser lo que tienen que ser, 'modestos', 'humildes' y 'oscuros'». *Distintion: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p. 471. <<

[143] Barrington Moore, *Injustice*, p. 64. <<

[144] Para una revisión de este tipo de teorías, véase John D. McCarthy y William I.. Yancey, *«Uncle Tom and Mr. Charlie:*

Metaphysical Pathos in the Study of Racism and Personality Disorganization». <<

[145] Si en la siguiente cita de Nietzsche sustituimos la palabra «cordialidad» por «servilismo», aparecerá claramente este proceso: «Aquel que siempre usa la máscara de un hombre cordial [servil] deberá finalmente volverse más poderoso que la disposición a ser cordial [servil, sin lo cual la expresión misma de cordialidad [servilismo] no podrá alcanzarse y finalmente la disposición a ser cordial [servil] lo dominará: él es benevolente [servil]». Más adelante tendremos muchas razones para rechazar esta lógica; pero es importante que reconozcamos la naturaleza de este argumento. Nietzsche da a entender que no hay que quitarse nunca la máscara y que la transmutación ocurre después de un largo, pero no determinado, período. Véase también que al sustituir «cordialidad» por «servilismo» se está alterando de manera esencial la lógica. Nosotros asumimos que el hombre que «usa la máscara de un hombre cordial» en realidad desea volverse auténticamente cordial, mientras que existen razones de peso para asumir que quien «usa la máscara del servilismo» lo hace porque no tiene otra opción y quisiera tener la posibilidad de deshacerse de ella. En el caso del servilismo, puede ser que no exista ese motivo fundamental que altera un rostro para que se ajuste a la máscara. Citado en Hochschild, *The Managed Heart*, p. 35. El énfasis es mío. <<

[146] Véase, por ejemplo, Scott, op. cit., cap. 8, y Abercrombie et al., op. cit., passim. <<

[147] Más adelante necesitaremos preguntarnos si estos objetivos no son, en realidad, en parte un producto de las rela-

ciones de poder que imposibilita la expresión de objetivos más ambiciosos. <<

[148] Moore, op. cit., pp. 369-70. <<

[149] Algunos que se nos ocurren son: el de la clase obrera alemana en la «casi revolución» posterior a la primera guerra mundial y el de los campesinos de Morelos encabezados por Zapata, durante la revolución mexicana. Para decirlo de otra manera: lo que Lenin consideró «una conciencia sindicalista» —modestos objetivos buscados en este caso con feroz intensidad— es muy común en las situaciones revolucionarias. <<

[150] Willis, op. cit., p. 175. <<

[151] Marc Bloch, *French Rural History: An Essay on Its Basic Character*, p. 169. <<

[152] En las Antillas, donde las unidades agrícolas eran en promedio mucho más grandes, donde los esclavos constituían la gran mayoría de la población y donde las condiciones eran a su vez materialmente peores, las rebeliones, a juzgar por las tasas de mortalidad, eran mucho más frecuentes. <<

[153] Los campesinos tradicionales no sólo desnaturalizan las condiciones meteorológicas. Es común, en las rebeliones, encontrar pueblos tradicionales cargando dijes y amuletos o recitando ensalmos que ellos creen que los volverán invulnerables ante las armas de los enemigos. Para ejemplos de rebeliones donde se ha usado ese tipo de desnaturalización, véase Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest against European Colonial Order*. <<

[154] Para un argumento más complejo en este mismo tenor, véase mi «Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition», *Theory and Society*, parte I, vol. 4, 1977,

pp. 1-38; parte 2, vol. 4, 1977, pp. 211-46. Para un examen del tema de las inversiones en el arte y en el pensamiento social, véase Barbara A. Babock (comp.), *The Reversible World: Symbolic Inversión in Art and Society*. En esta recopilación véase, especialmente, David Kunzle, «World Upside Down: The Iconography of a European Broadsheet Type», pp. 39-94. <<

[155] Nguyen Hong Giap, *La condition des paysans au Viet-Nam à travers les chansons populaires*, p. 183. <<

[156] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, p. 245. <<

[157] Kunzle, art. cit., pp. 80-82. <<

[158] Deberíamos, por supuesto, excluir de esta discusión dos tipos de subordinación. Primero, la subordinación voluntaria y revocable que ejemplifica el ingreso a una orden religiosa. Que al entrar en este tipo de vida se haga un compromiso voluntario con los principios que fundamentan esa subordinación, normalmente mediante un juramento solemne, pero a los cuales se puede renunciar en cualquier momento, cambia la naturaleza de la dominación. La hegemonía, si así se le puede llamar, se establece en este caso por definición, ya que sólo entran los verdaderos creyentes, quienes, cuando dejan de serlo, pueden salir. Menos claro es el caso de la servidumbre voluntaria durante un período específico de tiempo o el alistamiento voluntario en el ejército o en la marina mercante, bastante parecido al primero. Quizá esta entrada no se ve como voluntaria si, digamos, se carece de otras oportunidades económicas y si no se puede escapar a la subordinación hasta que expira el periodo de conscripción o de servidumbre. En principio, sin embargo, entre más grande sean la libertad de elección en la entrada y la facilidad para retirarse, más legítima será la subordinación.

La segunda forma de subordinación excluida aquí es la de los niños ante sus padres. La asimetría de poder en esa situa-

ción es extrema —de ahí las posibilidades de maltrato—, pero normalmente es una situación benigna y de crianza, más que de explotación. Además, está biológicamente condicionada. <<

[159] La promesa de liberación a cambio de un documento que certifique el servicio y la sumisión puede también producir un mecanismo de conformidad que se parece mucho a la hegemonía. Éste es un excelente ejemplo de cómo las perspectivas para el futuro ejercen una clara influencia en la evaluación que alguien puede hacer de su situación presente. Ese efecto se amplifica enormemente si la posibilidad de emancipación está mediada exclusivamente por la voluntad del dominador. Como lo señala Orlando Patterson (*Slavery and Social Death*, p. 101): en el caso de la esclavitud, la promesa de posible manumisión a la muerte del amo era más eficaz para lograr una constante sumisión que cualquier latigazo. Es exactamente la misma lógica de esos sistemas penitenciarios que prometen la reducción de la condena a cambio de buena conducta. Pero, igual que en el caso de la reducción de la condena, la posibilidad de manumisión no puede nunca producir hegemonía porque, después de todo, lo que se está manipulando es el deseo de liberación del esclavo, el deseo de libertad del prisionero. La premisa misma de la manipulación consiste en suponer que el subordinado hará casi cualquier cosa —incluso someterse fielmente por un período más largo— si ése es el precio de la liberación. Este tipo de pacto o contrato sólo es posible bajo el supuesto de que la ideología de la dominación no es hegemónica. <<

[160] Foucault, *Discipline and Punish*, p. 237. La soledad, la atomización y la dominación son también los temas de algunas importantes interpretaciones de la esquizofrenia. Dado que la experiencia de victimación y de control es individual

(y no una experiencia social compartida por otros en situaciones similares), la frontera entre la fantasía y la acción desaparece para el esquizofrénico. Véase, por ejemplo, James M. Glass, *Delusion: Internal Dimensions of Political Life*, cap. 3, y Harold F. Searles, *Collected Papers on Schizophrenia and Related Subjects*, cap. 19. <<

[161] Denise Winn, *The Manipulated Mind: Brainwashing, Conditioning, and Indoctrination*, passim. <<

[162] Stanley Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, pp. 116-21. Los experimentos de Milgram demostraron con qué facilidad se podía inducir a unos sujetos a realizar algo que iba en contra de su propio juicio y, desde cierto punto de vista, también la facilidad del adoctrinamiento. Pero el factor decisivo es que los sujetos de Milgram eran todos voluntarios y no conscriptos renuentes. Como lo vimos en el capítulo 2, éste es el elemento clave en la disposición a ser persuadido. <<

[163] Por supuesto, los subordinados nunca están exactamente en la misma situación. Esto plantea otro problema: el de divide y vencerás. Si nos imaginamos, por ejemplo, que cada esclavo de un determinado amo es tratado de manera diferente de acuerdo con una escala regular de dureza o benevolencia, tendremos entonces que, en promedio, una mitad de esos esclavos será tratada mejor. En estas circunstancias, ¿no deberían agradecer el encontrarse entre los privilegiados y por lo tanto internalizar la ideología de la esclavitud? Aunque sin duda alguna los esclavos y otros subordinados pueden esforzarse en agradar a sus amos para ganarse esos beneficios, eso no significa necesariamente que han internalizado los patrones hegemónicos. Suponer que sí lo hacen implica suponer que los esclavos y los otros son incapaces de entender, al mismo tiempo, que una forma de domina-

ción es injusta y que ellos están en una mejor situación que otros esclavos. Véase la siguiente declaración de un esclavo recién liberado sobre su ex ama: «Bueno, ella era tan buena como cualquier otra mujer blanca de su edad. Ella era la mejor mujer blanca que jamás haya partido pan, pero, ya sabes, no era para tanto, porque todas ellas odian al pobre negro». Citado en Eugene G. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, p. 125. <<

[164] Aquí también hay intereses en juego. Para los teóricos sociales conservadores, el concepto de consentimiento ideológico desde abajo es obviamente reconfortante. Para la izquierda leninista, por otro lado, hace posible la función del partido de vanguardia y de su intelligentsia, cuya misión es quitar la venda de los ojos de los oprimidos. Si la clase obrera es capaz de producir no sólo la fuerza de la cantidad y el equilibrio económico, sino también las ideas de su propia liberación, la función del partido leninista se vuelve problemática. <<

[165] «From Lollardy to Levellers», pp. 86-103, en Janos M. Bak y Gerhard Benecke (comps.), *Religion and Rural Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies*. <<

[166] *Ibid.*, p. 87. <<

[167] *Ibid.*, p. 93. <<

[168] Ver un largo análisis donde se compara esta resistencia con la de los campesinos franceses a pagar el diezmo católico en los siglos XVII y XVIII, en mi «Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Tithe». <<

[169] Esto plantea una variante política de la pregunta filosófica: ¿si nadie lo oye, un árbol que cae en el bosque produ-

ce sonido?, ¿la resistencia de los subordinados que es deliberadamente ignorada por las élites, o nombrada de otra manera, se puede considerar resistencia? En otras palabras, ¿la resistencia requiere el reconocimiento como resistencia del bando al que se resiste? Este problema plantea la enorme importancia del poder y de la autoridad para determinar (nunca de manera completamente unilateral) lo que se considera discurso público y lo que no. La posibilidad de decidir ignorar o pasar por alto un acto de insubordinación como si nunca hubiera sucedido es uno de los elementos clave en el ejercicio del poder. <<

[170] El término [*ingratiation*: quedar bien, congraciarse con. N. del T. se debe a Edward E. Jones, *Ingratiation: A Social Psychological Analysis*, p. 47. Él define el término como sigue: «En este 'congraciarse' protector, el objeto no es incrementar los beneficios propios más allá del nivel que ya de por sí se esperaba, sino amortiguar un posible ataque [... planeación defensiva previsora. Para el 'congraciarse' protector, el mundo está poblado de potenciales enemigos, gente que puede ser irrespetuosa, hostil, brutalmente directa. Congraciarse puede servir para transformar este mundo en un lugar

más seguro quitándole a ese enemigo potencial cualquier pretexto de agresión». <<

[171] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 333. <<

[172] Barrington Moore, op. cit., p. 84. <<

[173] Michel Foucault, *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, Meaghan Morris y Paul Patton (comps.), «Working Paper Collection n. 2», p. 88. <<

[174] T. Mathiesen, *The Defenses of the Weak; A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution.* <<

[175] Con el tiempo, por supuesto, el empleo y la manipulación de las reglas ideológicas con nuevos propósitos producirán en ellas cambios importantes. <<

[176] Najita y Scheiner, *Japanese in the Tokugawa Period*, pp. 41, 43. <<

[177] Ladurie, *Carnival in Romans*, p. 257. El historiador del Delfinado citado aquí es N. Chorier, *Histoire générale du Dauphiné*, vol. 2, p. 697 (1672). <<

[178] *Ibid.*, p. 152. Yo subrayo. Además, Paumier no se arrodilló frente a Catalina cuando dijo esto: fue una omisión que los enemigos de ese movimiento popular consideraron ofensiva. <<

[179] D. Field, *Rebels in the Name of the Tsar.* <<

[180] Cit. en Field, op. cit., p. 2. (yo subrayo.) <<

[181] Es difícil ignorar los paralelismos con la vida de Cristo; pero en Rusia, al igual que en otras culturas, existían viejas tradiciones que hablaban del retorno de un rey justo. De manera parecida a lo sucedido en Europa occidental, aquí

también con frecuencia se fundía al Anticristo con el tirano. <<

[182] *Ibid.*, p. 209. <<

[183] *Ibid.*, p. 79. <<

[184] *Ibid.*, p. 201. <<

[185] *Ibid.*, p. 168. A manera de hipótesis: la forma de la petición clásica es una amenaza integrada en una retórica de sumisión. Uno se puede imaginar a los funcionarios, que por rutina se saltan la retórica de la sumisión, leyendo para llegar a la cláusula sustancial, la cual podría decir (aunque en términos más solemnes): «Si usted no baja los impuestos, vamos a crear problemas». Pero en la dramaturgia del monarquismo ingenuo, la petición en realidad dice: «Muy bien, pretenderemos seguir siendo fieles campesinos mientras usted siga pretendiendo ser un benevolente zar, lo cual, en este caso, significa bajar los impuestos». <<

[186] Para una breve discusión de estas tradiciones en Europa, véase Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, cap. 6. Para tradiciones semejantes en el Sudeste de Asia, véase Adas, *Prophets of Rebellion*. <<

[187] Peter Burke, «Mediterranean Europe, 1500-1800», en Baky Benecke (comps.), *Religion and Rural Revolt*, p. 79. <<

[188] David Nicholls encontró precisamente este grito en la Normandía del siglo XVI. Véase «Religion and Peasant Movements during the French Religious Wars», en ibid., pp. 104-22. <<

[189] Ver un análisis renovador de los momentos utópicos en la historia de Francia —momentos que, sin excepción, tratan de recuperar de una u otra manera la promesa inicial de

la revolución de 1789—, en Aristide R. Zolber, «Moments of Madness». <<

[190] El líder filipino revolucionario Andreas Bonifacio, por ejemplo, emitió un manifiesto en que acusaba a los españoles de haber traicionado el pacto de hermandad en el cual ellos prometían a sus más jóvenes hermanos filipinos conocimiento, prosperidad y justicia. «¿Están ellos cumpliendo su parte del contrato que nosotros hemos cumplido con tantos sacrificios? Lo único que vemos es malas intenciones como recompensa de nuestro apoyo». Cit. en Reynaldo Clemeña Ileto, «Pasyon and the Interpretation of Change in Tagalog Society», p. 107. Como los españoles habían traicionado los términos de su dominación, que ellos mismos proclamaron, el pueblo filipino quedaba libre de cualquier obligación de obedecer. Bonifacio, por supuesto, daba a entender que si los españoles hubieran respetado sus creencias cristianas, los tagalos hubieran seguido siendo fieles. ¿Bonifacio creía esto? No podemos saberlo. Lo que sí sabemos, sin embargo, es que él decidió dirigirse a los españoles en los términos que ellos podían entender: es decir, en los términos de su propio discurso retórico, el cual, de acuerdo con esta interpretación, justificaba la defensa armada. <<

[191] Moore, *Injustice*, p. 84. <<

[192] Un análisis muy interesante en este sentido, que trata de los conflictos en los obrajes de yute de Bengala a principios del siglo XX, servirá para mostrar qué tan valiosa podría ser una investigación de ese tipo. Dipesh Chakrabarty muestra cómo el estilo clientelar de autoridad ejercido por los supervisores de los obrajes exigía discrecionalidad personal, relaciones directas tanto de benevolencia como de brutalidad, y la exhibición de poder a través de la vestimenta, el séquito, la residencia y el comportamiento. Al adoptar el mo-

delo paterno para la relación, al supervisor se le consideraba, en una línea continua de imágenes, desde un déspota personal hasta una figura paterna amorosa. A diferencia de las relaciones con disciplina industrial derivadas de una combinación de contrato, mercado de trabajo, división y organización del trabajo, el control en los obrajes de yute se manifestaba en términos completamente personales, directos y muchas veces violentos. Uno de los resultados, como lo muestra Chakrabarty, es que la resistencia a los supervisores, a su vez, tiende a adoptar la forma de una violencia y una venganza personales. Insultos a la dignidad del trabajador, usados como una forma de control social, eran correspondidos con insultos al supervisor cuando esto era posible. La forma de resistencia reproducía, como en un espejo, la forma de dominación. Dipesh Chakrabarty, «On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal circa 1900-1040». <<

[193] Véase Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, especialmente cap. 2. <<

[194] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, pp, 193-94. Creo que esta limitación es también en parte autoimpuesta, ya que estos títulos de autoridad, desde el punto de vista de los grupos dominantes, rara vez son sólo una fachada cínica. <<

[195] V. Voinovich, *The Anti-Soviet Soviet Union*, p. 147. <<

[196] Paul Willis, Learning to Labour, pp. 110-11. <<

[197] De la misma manera, uno podría argumentar que los centros institucionales de los movimientos de derechos civiles en Estados Unidos, a principios de los años sesenta, eran las iglesias y las universidades precisamente porque la contradicción entre los principios de igualdad y la realidad de la segregación se manifestaba de manera más aguda en las ins-

tituciones que se presentaban como defensoras declaradas de principios morales. Véase Evans, *Personal Politics*, p. 32. <<

[198] Sharon S. Brehm y Jack W. Brehm, *Psycological Reactance: A Theory of Freedom and Control*. <<

[199] *Ibid.*, p. 396. <<

[200] Jones, *Ingratiation*, pp. 47-51. Para estudios sobre la agresión frustrada y la liberada en términos muy parecidos a éstos, véase Leonard Berkowitz, *Aggression: A Social Psychological Analysis*. <<

[201] Véase Winn, *The Manipulated Mind*. Las acciones que surgen de lo que consideramos una libre elección operan en sentido opuesto. Cuando nos comprometemos voluntariamente a hacer cosas que se desvían de nuestros valores, lo más probable es que reexaminaremos nuestros valores para mejor acordarlos con nuestras acciones. La demostración de este proceso apareció con bastante claridad en el ya mencionado experimento de Stanley Milgram en cual agentes que funcionaban como autoridades en el experimento les pidieron/ordenaron a voluntarios que administraran lo que éstos creían que eran severos choques eléctricos a sujetos que aparentaban ser presas de dolor. En general, el grado de obediencia a esas órdenes fue muy alto, aunque los voluntarios mostraron signos de reticencia y de tensión (como sudor); y, cuando se ausentaban las autoridades, muchos de ellos fingían administrar los choques eléctricos. Por supuesto, su obediencia se debía fundamentalmente al hecho de que, para comenzar, se habían ofrecido como voluntarios. Aquéllos a quienes se les daba una menor recompensa por su participación daban argumentos más convincentes de por qué las víctimas merecían recibir choques eléctricos: tenían mayor necesidad de justificarse ante sí mismos. Es de sentido común que tienen que existir distinciones radicales entre los reclu-

tas y estos voluntarios. Se puede hacer una comparación muy básica de las privaciones de la prisión con las de un austero convento o monasterio. Sin embargo, en aquélla, los prisioneros asumirán su condición con hostilidad y resistencia, mientras que los del convento se entregarán a ella con determinación porque se trata de un compromiso libremente elegido. Véase Philip G. Zimbardo, *The Cognitive Control of Motivation: The Consequences of Choice and Dissonance*, cap. I. <<

[202] Este punto es también un tema importante en la obra de Michel Foucault: «Donde hay poder, hay resistencia; no obstante o, mejor dicho, en consecuencia, esta resistencia nunca está en una posición de exterioridad en relación con el poder». *The History of Sexuality*, vol. 1. Este planteamiento se puede sostener, a mi modo de ver, si se tienen dos cosas en mente. La primera es que se puede hacer una afirmación exactamente contraria a la de Foucault: «El poder nunca está en una posición de exterioridad en relación con la resistencia». Se conciben, se elaboran y se justifican las formas de dominación porque el esfuerzo de imponerles a otros una voluntad ajena encontrará siempre resistencia. El segundo punto consiste en que no debemos suponer que los sujetos reales de nuestro análisis no tienen nada de qué hablar aparte de los temas de la dominación y la resistencia. <<

[203] Richard Sennetl y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, p. 97. <<

[204] *Ibid.*, p. 115. En ambos casos, los hombres con quienes está hablando Richard Sennett reconocen la lógica o incluso

la necesidad de la jerarquía en la fábrica, pero no por eso deja de ser la parte más molesta de su trabajo. <<

[205] *Ibid.*, p. 139. <<

[206] Osofsky, *Puttin' on Ole Massa*, pp. 80-81. <<

[207] Véase, por ejemplo, el testimonio de los intocables sobre la humillación de ser insultados en frente de su propia casa, de su propia familia —incluidos los propios hijos— y de sus vecinos. Khare, *The Untouchable as Himself* p. 124. <<

[208] Esto último está claramente relacionado con el placer inefable que siente una víctima oprimida cuando ve a su opresor públicamente humillado por su superior. Cuando un subordinado logra ver esto, incluso si no cambia fundamentalmente su posición en la relación de poder, algo de hecho ha cambiado irremediablemente. <<

[209] Jürgen Habermas basa su teoría sobre la «situación ideal de discurso» en un presupuesto muy parecido: que cualquier forma de dominación impedirá el discurso libre e igualitario necesario para una sociedad justa. Más aún, él sostiene que la situación ideal de discurso no es sino el presupuesto práctico en los que se basa cualquier esfuerzo para comunicarse; y que, por lo tanto, dicha situación es universal. Mi análisis no necesita ese heroico presupuesto, y mucho menos la tendencia de Habermas de tratar la sociedad civil y política como si ésta tuviera que ser el perfecto seminario de posgrado. Véase Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*. Véase también Jürgen Habermas, cap. 4. 13. La información para la

elaboración de este párrafo proviene de Raboteau, *Slave Religion*, cap, 4,5. <<

[210] La información para la elaboración de este párrafo proviene de Raboteau, *Slave Religion*, cap, 4,5. <<

[211] *Ibid.*, p. 294. <<

[212] *Ibid.*, p. 291. <<

[213] Sólo a pedazos hemos podido recuperar esta forma de comportamiento: miradas fugaces a un mundo en gran medida oculto a los blancos. El testimonio que tenemos, posterior a la guerra civil, dice claramente que muchos esclavos oraban fervientemente pidiendo una victoria del Norte. Sin embargo, pocos blancos supieron eso durante la guerra. A medida que se hizo evidente que el Sur estaba, en efecto, perdiendo la guerra, la osadía de los esclavos aumentó: las fugas fueron cada vez, más numerosas, los esclavos evitaban el trabajo con mayor decisión, replicaban con mayor frecuencia. Un esclavo de Georgia informó que, cuando sus amos, ya cerca del final de la guerra, lo instaron a rogar por el triunfo de los Confederados, dijo que era obediente, pero que no rogaría en contra de su conciencia y que quería su libertad y la de «todos los negros». Sólo el desmoronamiento del poder confederado hizo posible esta declaración abierta. Porque, como Raboteau lo ve muy bien, «El esclavo estaba gritando en público lo que había repetido en medio de la noche en el lugar privado de oración que consideraba suyo», *Slave Religion*, p. 309. Así pues, el testimonio muestra no sólo la capacidad de negar el argumento religioso de la dominación, sino también los espacios sociales en las rupturas del orden social que permiten la expresión y la actuación de esas negaciones. <<

[214] J.F. Taal, «Sanskrit and Sanskritization». Véase también Bernard Cohn, «Changing Traditions of a Low Caste»,

en Milton Singer (comp.), *Traditional India: Structure and Change*, p. 207: Gerald D. Berreman, «Caste in Cross Cultural Perspective», en George DeVos y Hiroshi Wagatsuma (comps.), *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*, p. 311; y Mark Jürgensmeyer, «What if Untouchables Don't Believe in Untouchability?». Una de las fuentes básicas que rechaza el análisis propuesto aquí y que argumenta en favor de «la incorporación ideológica» es Michael Moffat, *An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus.* <<

[215] La importancia de la resistencia solidaria es confirmada indirectamente por los experimentos de psicología social que demuestran la dificultad de fundamentar cualquier juicio sin algún tipo de apoyo social. El más simple de estos experimentos se hizo con juicios sobre la relativa longitud de dos líneas rectas, en los cuales unos sujetos cómplices del investigador deliberadamente afirman que la línea verdaderamente más corta es la más larga. Cuando esto sucede, la mayoría de los sujetos se ven imposibilitados de nadar solos contra la corriente de opinión (errónea) y expresan su acuerdo con los otros. Sin embargo, en el momento en que un cómplice del investigador se opone al resto, el sujeto regresa a lo que piensa que fue su percepción original y se une al disidente. A veces basta un compañero para romper la presión de la conformidad. Aunque de ninguna manera reproduzcan las condiciones de dominación que nosotros estamos tratando, estos experimentos dejan ver cuan extraordinariamente difícil es la disidencia solitaria y cómo incluso el más pequeño espacio social para la disidencia permite que surja una sub-

cultura opositora. Véase, Winn, *The Manipulated Mind*, pp. 110-11. <<

[216] De la entrevista con Cheatam, en Norman Yetman (comp.), *Voices from Slavery*, p. 56. <<

[217] El desarrollo de este tipo de signos y códigos secretos probablemente requiera de un contexto fuera de escena donde son creados y donde se les da un sentido antes de ser usados en las narices de los dominadores. <<

[218] Christopher Hill, «From Lollards to Levellers», p. 87. <<

[219] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, pp, 51-52. En su versión de la cacería furtiva y de la lucha por los derechos de propiedad rural, Thompson observa que los lugares apartados y aislados se consideraban siempre propicios para los actos ilegales y que se hizo un gran esfuerzo para cercar la tierra y forzar a la población a emigrar a los pueblos. E. P, Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, p. 246. <<

[220] Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 109, y Colin Campbell, *Toward a Sociology of Religion*, p. 44. <<

[221] Peter Stallybrass y Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, p. 80. Para un análisis crítico del peso cultural de la cervecería en la época y las obras de Shakespeare, véase Susanne Wofford, The Politics of Carnival in Henry en Helen Tartar (comp.), *Theatrical Power: The Politics of Representation on the Shakespearean Stage*. <<

[222] Con el término poses quiero referirme a las posturas y gestos físicos del discurso público. Como Bajtín lo señala muy bien, un elemento esencial del carnaval es la liberación física de la tensión que crea la actuación en escena. En este

contexto, me llaman la atención las constantes menciones a la exuberancia física y al bullicio en las fiestas y ceremonias religiosas de los esclavos, cuando no estaban bajo vigilancia. La analogía con los niños de escuela durante el recreo puede ser aleccionadora en la medida en que su actuación como subordinados en el salón de clase se encuentra también drásticamente limitada desde el punto de vista físico. Cuando se impone como obligatorio el control del cuerpo, la voz y las expresiones faciales, se puede crear una especie de discurso físico oculto que se libera con el movimiento. <<

[223] Stuart Hall y Tony Jefferson, *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, pp. 25-26. <<

[224] Lawrence Goodwyn, «How to Make a Democratic Revolution; The Rise of *Solidarnosc* in Poland», manuscrito, cap. 5, pp. 29, 34. <<

[225] Max Weber, *The Sociology of Religion*, p. 126. <<

[226] Puede tener, por supuesto, muchas razones para disfrazar su mensaje con el fin de evitar las represalias de arriba. El capítulo 6 está en gran parte dedicado a este tema. Sin embargo, lo que se quiere señalar aquí es que el juglar que canta para un público de subordinados tendrá un repertorio más cercano al discurso oculto que un juglar contratado exclusivamente para cantar elogios al príncipe. <<

[227] Lionel Rothkrug, «Icon and Ideology in Religion and Rebellion, 1300-1600: Bayenfreiheit and Religion Royale», en Janos M. Bak y Gerhard Benecke (comps.). *Religion and Ru-*

ral Revolt: Papers Presented to the Fourth Interdisciplinary Workshop on Peasant Studies, pp. 31-61. <<

[228] Para una versión más detallada, véase David Warren Sabean, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Europe*, cap. 2. <<

[229] El más enérgico exponente de este argumento es Frank Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance: The Incorporation of the 19th-Century English Working Class*; véase también su «Remembrance and Critique: The Uses of the Past for Discrediting the Present and Anticipating the Future», *Politics and Society*, vol. 5, n. 2, 1975, pp. 201-27. Gran parte del análisis de Hoggart, *The Uses of Literacy*, aunque dirigido al siglo XX, se puede leer en el mismo sentido. <<

[230] En este sentido, los esclavos tenían problemas parecidos, pero de grado totalmente diferente, a los del nuevo pro-

letariado, arrancado de su espacio social agrario, en el Occidente en proceso de industrialización. <<

[231] Ésta y las siguientes ideas proceden de Craton, *Testing the Chains*, caps. 3-8. <<

[232] Lewis Coser, *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*, passim. <<

[233] Ibid., p. 144. Véase también Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. <<

[234] Trudgill, *Sociolinguistics*, cap. 4. La figura central responsable de gran parte de la investigación sobre los temas de clase, raza y dialecto es William Labov. <<

[235] Martínez Alier, *Labourers and Landowmers in Southern Spain*, cap. 4. <<

[236] *Ibid.*, p. 208. <<

[237] Chandra Jayawardena, «Ideology and Conflict in Lower Class Communities». <<

[238] La uniformización social, aunque puede contribuir a la solidaridad, implica una supresión de las diferencias y, por lo tanto, de las capacidades intelectuales, que está en contra de los principios de la ideología liberal. Esa uniformización muchas veces obliga a un trabajador a escoger entre destacarse en el trabajo y conservar la amistad de sus compañeros, o al estudiante de clase baja a escoger entre las buenas notas y el aprecio de sus condiscípulos. Véase, por ejemplo, Sennett y Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, pp. 207-10. <<

[239] Jayawardena, art. cit., p. 441. <<

[240] Jacques Dournes, «Sous couvert des maîtres». <<

[241] Ralph Ellison, *The Invisible Man*, p. 19. <<

[242] Cit. en Vincent Crapanzano, *Waiting: The Whites of South Africa*. Compárese con *Los campesinos* de Balzac: «'Se-

ñor, no sé', dijo Charles con esa mirada estúpida que un sirviente usa cuando quiere disfrazar el rechazo a sus superiores», p. 34. <<

[243] Eric Hobsbawm, «Peasants and Politics», *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n. 1, octubre de 1973, p. 13. <<

[244] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p. 41. <<

[245] Arthur Stinchcombe, «Organized Dependency Relations and Social Stratification», en Edward O. Laumnnn et al. (comps.), *The Logic of Social Hierarchies*, pp. 95-99; Clark Kerr y Abraham Siegel, «The Interindustry Propensity to Strike: An International Comparison», en Arthur Kornhauser et al. (comps.), *Industrial Conflict*, pp. 189—212; D, Lockwood, «Sources of Variation in Working-Class Images of Society»; Colin Bell y Howard Newby, «The Sources of Agricultural Workers' Images of Society». <<

[246] Kerr y Siegel, art. cit., p. 191. <<

[247] El proceso es semejante al de la especificación en plantas que, si se aislan suficientemente del tronco genético de la especie, comenzarán a diferenciarse hasta el punto de que los cambios impedirán el cruce y se crearán nuevas especies. Por lo tanto, al relativo aislamiento de las flores silvestres, digamos, comparadas con los pájaros, se debe la mayor especificación local de las flores silvestres. <<

[248] Lawrence Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, p. 358. <<

[249] Véase, por ejemplo, Donald Brennels, «Fighting Words», en *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival*, Jeremy Cherfas y Roger Lewin (comps.), pp. 168-80, sobre este tipo de mecanismos. Se puede ver también Roger Vailland, *The Law*. Knopf, Nueva York,

1958, quien hace de las competencias alcohólicas —*drinking games*— de la *legge / la passatella* en Italia una metáfora de la paciencia que se exige a los débiles. <<

[250] Recogemos el término voz del sorprendente contraste que establece Albert Hirschman entre la respuesta económica clásica a la insatisfacción del consumidor ante un producto de alguna compañía —salida— y la respuesta política clásica a la insatisfacción con el funcionamiento de una institución —voz. Cuando la salida (el abandono del producto por otro) es imposible o costosa, dice Hirschman, lo más probable es que la insatisfacción tome la forma de quejas, enojos y reclamaciones. Para nuestros fines, sin embargo, la forma que adopta la voz varía de acuerdo con la capacidad de los poderosos de castigar severamente la resistencia declarada. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. <<

[251] Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*, p. 2. <<

[252] Thompson, *Whigs and Hunters*, p. 200. <<

[253] Susan Friedman, en «The Return of the Repressed in Women's Narrative», expuso este tema de manera contundente. Citando la analogía que hizo Freud entre la censura política y la represión en *Interpretación de los sueños*, según la cual «entre más estricta es la censura, más extremo será el disfraz», Friedman muestra convincentemente que la narración femenina se puede ver «como un insistente testimonio —una huella, una red, un palimpsesto, un poema hermético, un disfraz— de lo que no se ha dicho o no se ha podido decir

directamente a causa de los censores externos e interiorizados del orden social patriarcal». <<

[254] *The Joke*, pp. 83-88. <<

[255] *Ibid.*, p. 86. <<

[256] Este episodio no terminó allí. Cuando las autoridades cambiaron el horario del toque de queda de la ciudad de Lodz, con el fin de que el paseo se volviera ilegal, muchos residentes de Lodz respondieron, durante cierto tiempo, sacando sus televisiones a las ventanas a la hora precisa de los noticieros gubernamentales para que, a todo volumen, proyectaran sus pantallas en patios y calles desiertas. Algún transeúnte, que en este caso tenía que haber sido un miembro de las «fuerzas de seguridad», se encontraba con el inquietante espectáculo de los departamentos obreros en cuyas ventanas las televisiones le vociferaban a él las noticias del gobierno. <<

[257] I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* <<

[258] *Ibid.*, p. 115. <<

[259] Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, p. 102, informa de un caso en el cual una mujer le asegura al investigador que ella fingió deliberadamente una posesión para poder escapar de un aborrecido matrimonio. En este caso, la táctica tuvo éxito. <<

[260] El poder de chismear está más democráticamente repartido que el poder en sí, la propiedad y el ingreso personal, y más, sin duda alguna, que la libertad de expresión. No quiero dar a entender que los superiores no usan, ni pueden usar, el chisme para controlar a sus subordinados; sólo digo que estos últimos, en ese terreno específico de conflicto, tienen más recursos que sus enemigos. El chisme de unos es

más decisivo que el de otros y, mientras no confundamos la posición social con la simple deferencia pública, es de esperar que aquéllos con un alto estatus personal sean los chismosos más eficaces. <<

[261] David Gilmore, *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*. Véase también el análisis clásico de J. A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, cap. 11. <<

[262] Edward B. Harper, «Social Consequences of an Unsuccessful Low Caste Movement», en *Social Mobitity in the Caste System in India: An Interdisciplinary Symposium, Comparative Studies in Society and History*, supplement n. 3, James Silverber (comp.), p. 50. <<

[263] Sucede muy pocas veces que la postura de una persona poderosa carezca totalmente de valor, aunque sólo sea porque un ambiente de opinión que lo despreciara alentaría otras formas de resistencia. <<

[264] Véase Annette B. Weiner, «From Words to Objects to Magic: 'Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction», en Donald Lawrence Brenneis y Fred R. Myers (comps.), *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, pp. 161-91. <<

[265] *Ranajit Guha, Elementary Forms of Peasant Insurgency*, p. 251. <<

[266] *Ibid.*, pp. 255-59. Se puede afirmar verosímilmente que los rumores fueron la causa inmediata del motín de Sepoy. <<

[267] Gordon W. Allporty Leo Postman, *The Psychology of Rumor*, especialmente p. 75. <<

[268] *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*. Una sorprendente reproducción contemporánea de lo narrado por Léfebvre se puede encontrar en los horribles ru-

mores que recorrieron toda Rumania inmediatamente después de la caída de los Ceausescu. Se dijo de distintas maneras que la Securitate había matado a sesenta mil personas en Timisoara, que la Securitate había envenenado allí los depósitos de agua y que los treinta mil incondicionales miembros de la Securitate habían construido enormes búnkers en los Cárpatos. Véase Celestine Bohlen, «Whispered No Longer, Hearsay Jolts Bucharest», New York Times, 4 de enero de 1990, p. A14. <<

[269] *Ibid.*, p. 38. <<

[270] *Ibid.*, p. 39. Es una cita de Desiré de Debuisson, teniente del *bailliage* [*bailiazgo*, jurisdicción fiscal de Saumur durante las elecciones. <<

[271] *Ibid.*, pp. 39-10. Es una cita de M. de Caraman (Aix). <<

[272] *Ibid.*, p. 95. <<

[273] Craton, *Testing the Chains*, p. 244ss. <<

[274] Carolyn Fick, «Black Peasants and Soldiers in the St. Domingue Revolution: Initial Reactions to Freedom in the South Province», en Kranrz (comp.), *History from Below*, p. 245. <<

[275] Mark Jürgensmeyer, *Religion as Social Vision*, especialmente cap. 13. <<

[276] Khare, *The Untouchable as Himself*, pp. 85-86. <<

[277] Y quizá también se pueda aplicar a la clase obrera en sus inicios. Como dice Ian McKay, «Bourdieu señala con evidente tristeza que los obreros, por el profundo condicionamiento de su infancia, son incapaces de aprovechar las oportunidades históricas; pero él debería considerar esos casos históricos que la clase obrera sí ha aprovechado con un sentido de la posibilidad histórica que no estaba objetivamente justificado. En el movimiento obrero también ha habido mo-

vimientos milenaristas». «Historians, Anthropology, and the Concept of Culture», p. 238. <<

[278] O de simplemente hacerla posible. Sara Evans cuenta que las mujeres en el Comité Coordinador de Estudiantes No Violentos, durante el movimiento de los derechos civiles, se sentían obligadas a permanecer anónimas cuando planteaban los problemas del tratamiento de las mujeres. Su memorándum deja ver claramente sus preocupaciones: «Este documento es anónimo. Imagínense el tipo de cosas que, de ser conocida, le podrían pasar a su autora por plantear este tipo de discusión. Nada tan drástico como la expulsión o la declarada exclusión, pero sí el uso de cosas que matan por dentro: insinuaciones, ridículo, compensaciones exageradas». *Personal Politics*, p. 234. <<

[279] «Patrician Society, Plebeian Culture», p. 399 (el subrayado es mío). Para los detalles de otro importantísimo modelo de disfraz y de extorsión nocturna practicado, en el siglo XIX, por los trabajadores agrícolas, que adaptaban a sus propósitos ritos de petición agresiva, véase Eric Hobsbawm y George Rudé, *Captain Swing*. <<

[280] *Ibid.* <<

[281] *Ibid.*, p. 400. <<

[282] «Babí bunty and Peasant Women's Protest during Collectivization», p. 39. <<

[283] Thompson, «Patrician Society, Plebeian Culture», p. 401. <<

[284] William Reddy, «The Textile Trade and the Language of the Crowd at Rouen, 1752-1871». <<

[285] Me refiero particularmente a Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. E.P. Thompson y George Rudé no

han compartido tanto esta tendencia porque, creo yo, estaban menos deformados por la fe en el partido de vanguardia. <<

[286] Para un lúcido análisis de las protestas sociales en la historia de los Estados Unidos que percibe este tipo de problemas, véase Frances Fox Piven y Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*. <<

[287] Véase el argumento de Frank Hearn, quien afirma que la erosión de estas estructuras sociales «tradicionales» fue decisiva para la domesticación política de la clase obrera inglesa. *Domination, Legitimalion, and Resistance*, p. 270. <<

[288] Emile Benveniste, *Problemes de linguistique générale*, pp. 2:254-57. <<

[289] «High John de Conquer», en *Mother Wit*, Alan Dundas (comp.), p. 543; citado en Raboteau, *Slave Religion*, pp. 249-250. <<

[290] Raboteau, op. cit., p. 245. <<

[291] Maurice Agulhon, *La république au village: Les populations du Var de la Révolution a la Seconde République*, p. 440. <<

[292] «Arsonists in Eighteenth-Century France: An Essay in the Typology of Crime», en Annales, E. S. C., enero-febrero de 1970, pp. 229-48. Reimpreso en Robert Forster y Orest Ranum (comps.), *Deviants and the Abandoned in French Society: Selection from the Annales*, 4:158. <<

[293] Thomas I. Friedman, «For Israeli Soldiers, 'War of Eyes' in West Bank», *New York Times*, 5 de enero de 1988, p. A10. Para el caso, ese tipo de actos por sí mismos no tienen por qué ser imprecisos; sólo su significado tiene que serlo. De esa manera, Arlie Russell Hochschild describe cómo una enojada aeromoza derrama adrede una bebida encima de un

pasajero grosero y cómo a continuación se excusa, describiendo su gesto como un accidente, quizá con un sospechoso matiz de alegría. La aeromoza ha logrado realizar lo que se podría considerar un acto de agresión y, al mismo tiempo, controlar las posibles consecuencias pretendiendo que se trató de un descuido. *The Managed Heart*, p. 114. <<

[294] E. Goffman, «The Nature of Deference and Demeanor», p. 478. <<

[295] Dick Hebdige, «Reggae, Rastas, and Rudies», en Hall y Jefferson (comps.), *Resistance Through Rituals*, p. 152. <<

[296] Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, p. 24. <<

[297] Nagita y Schelner, *Japanese Thought in the Tokugawa Period*, pp. 39-60. Véase también Ann Walthall, «Narratives of Peasant Uprisings in Japan», *Journal of Asian Studies*, vol. 43, n. 3, mayo de 1983, pp. 571-87. <<

[298] Los elementos para este análisis proceden de Ileto, «Pasyon and Revolution», passim. <<

[299] Para un importante examen de cómo se pueden adaptar ritos para que adquieran un nuevo sentido subversivo, que los poderosos no pueden percibir, véase el análisis que hace Robert Weller del Festival de los Fantasmas Hambrientos en Taiwán durante la ocupación japonesa: «The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion». <<

[300] Véase William S. Baring-Gould y Cecil Baring-Gould, *The Annotated Mother Goose: Nursery Rhymes New and Old*. <<

[301] Robert Graves, *Lars Porsena, or the Future of Swearing and Improper Language*, p. 55. <<

[302] En sociedades con una clase ilustrada, una versión puede, por supuesto, subsistir, y se puede entonces recuperar

la forma. Siempre que se realiza una versión escrita de un texto oral (véase por ejemplo la *Odisea* de Homero), éste puede adquirir una vida fundamentalmente diferente. <<

[303] Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 115. <<

[304] El secreto de la comunicación oral puede también servir a los intereses de las élites: acuerdos entre caballeros, instrucciones orales que pueden ser negadas, etcétera. Max Weber señala que el conocimiento sagrado de los brahmanes se transmitió oralmente durante siglos y que estaba prohibido ponerlo por escrito, para evitar que las castas inferiores pudieran acabar con ese monopolio del conocimiento esotérico. Weber, *The Sociology of Religion*, p. 67. La posibilidad que tienen las comunicaciones ovales de ser negadas explica, sin duda, la consigna contemporánea de *«get it in writing»* (que te lo den por escrito). <<

[305] Para una versión de *Pantenggel*, el pícaro del Sulawesi central, admirado por su manera de envolver incluso sus más simples declaraciones en un conjunto elusivo y complejo de imágenes, véase Jane Manning Atkinson, «Wrapped Words: Poetry and Politics among the Wana of Central Sula-

wesi, Indonesia», en Brenneis y Myers (comps.), *Dangerous Words*. <<

[306] Cit. en Levine, *Black Culture and Black Consciousness*, p. 81. <<

[307] G. O. Wright, «Projection and Displacement: A Cross-cultural Study of Folk-tale Aggression», cit. en Berkowitz, *Aggression*, pp. 121-23. <<

[308] Alex Lichtenstein, «That Disposition to Theft with which they have been Branded: Moral Economy, Slave Management, and the Law», p. 418. <<

[309] *Tar baby o tarbaby* [niño de chapopote], otro personaje de los cuentos de Brer Rabbit, que logra atrapar al conejo; por extensión, cosa de la que es dificil librarse. También, epíteto despectivo, como *nigger*, que emplean los niños blancos contra los niños negros. [N. del T.] <<

[310] Levine, op. cit., pp. 111-16. <<

[311] Detienne y Vernant han explicado con mucho detalle que los antiguos griegos admiraban enormemente esta cualidad, a la que ellos llamaban *métis* y que era «una combinación de olfato, sabiduría, previsión, sutileza mental, engaño, talento para encontrar recursos, atención, sentido del momento preciso, habilidades manuales y experiencia de años. Se aplicaba en situaciones transitorias, cambiantes, desconcertantes y ambiguas, que no se prestaban para ningún tipo de medida, cálculo exacto o lógica rigurosa». Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, pp. 3-4. Véase también, p. 44. Para una compilación árabe del siglo XIII de miles de astutos trucos que se

usaron para vencer al enemigo, véase *The Subtle Ruse: The Book of Arabic Wisdom and Guile*. <<

[312] Hurston, «High John de Conquer», pp. 541-48. <<

[313] Osofksy, *Puttin' on Ole Massa*, pp, 32-33. <<

[314] De la narración de William Wells Brown, en *ibid.*, p. 166. <<

[315] De la narración de Solomon Northrup, en *ibid.*, p. 363. <<

[316] Burke señala que los índices católicos de finales del siglo XV prohibían la publicación de algunas baladas y libritos de cuentos, especialmente *Till Eulenspiegel* y *Renard el zorro. Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 220. <<

[317] Véase, en este contexto, el sorprendente análisis que hace Lila Abu-Lughod de la poesía femenina beduina como un contrapunto disfrazado de las normas masculinas, oficiales, de honor. Como ella señala: «La poesía cubre las declaraciones con velos de fórmulas, convenciones y tradiciones, y de esa manera resulta muy adecuada para transmitir mensajes personales que se oponen a los ideales culturales oficiales». «Como ya se mostró, el ghinnawa (poema) es un género verbal lleno de fórmulas y de convenciones estilísticas». «Las fórmulas vuelven impersonal o no individual el contenido, permitiendo a la gente disociarse de los sentimientos expresados, en el caso de que se haga ante el público equivocado, asegurando que 'era sólo una canción'». *Veiled Sentiments*, p. 239. <<

[318] Una de las maneras más eficaces y comunes que tienen los subordinados para expresar su resistencia es incluir quejas simbólicas en un contexto más amplio. Este sistema nos remite directamente a lo que antes dijimos sobre el valor de uso de la hegemonía; pero aquí merece un breve comentario

por ser una forma de disfraz. El patrón de conducta al que quiero referirme se manifestó claramente en las protestas semanales de las madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires, que le pedían al régimen militar que diera cuenta de la desaparición de sus hijos. Se daba aquí, sin duda, un desafío abierto en contra del régimen represivo, que era responsable por el asesinato extrajudicial de miles de opositores. Y aun así, las protestas continuaron y crecieron hasta convertirse en un rito decisivo contra el régimen. Su *relativa* inmunidad ante la violencia inmediata provino, creo, de su apelación estructural exclusiva a los valores patriarcales de religión, familia, moralidad y virilidad que el régimen derechista siempre estaba alabando. En una ideología pública que implícitamente respetaba a las mujeres, sobre todo en su función de madres o de hijas virginales, esas mujeres estaban manifestando como madres para saber de sus hijos. Un ataque abierto en contra de mujeres que actuaban por iniciativa personal y sin ningún otro motivo hubiera puesto al régimen en una situación bastante comprometida con la opinión pública. Como lo hace toda ideología dominante, ésta no sólo excluía ciertas formas de actividad como ilegítimas, sino que también, quizá sin darse cuenta, creaba un pequeño nicho de posibilidades que las madres de los desaparecidos aprovechaban. Al disfrazar su desafío con una vestimenta hegemónica, dichas mujeres podían desafiar al régimen en otros aspectos. <<

[319] Al agudo análisis de David Kunzle en «World Upside Down» le debo la parte esencial de este planteamiento. Para una relación fascinante de cómo se invertía la función de los géneros sexuales en más o menos la misma época, véase Natalie Zemon Davis, «Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe», en

Barbara A. Babcock (comp.), *The Reversible World; Symbolic Inversión in Art and Society*, pp. 129-92. <<

[320] Le Roy Ladurie, *Carnival in Romans*, p. 77. <<

[321] Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, pp. 53-54. <<

[322] Kunzle, «World Upside Down», p. 78. <<

[323] *Ibid.*, p. 74. <<

[324] Burke, op. cit., p. 60. <<

[325] Kunzle, op. cit., pp. 82, 89 (el subrayado es mío). <<

[326] Reeves, «Some Popular Prophesies from the 14th to l7th Centuries», en G.J. Cuming y Derek Baker (comps.), *Popular Belief and Practice*, Papers Read at the 9th Summer Meeting and 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, pp. 107-34. <<

[327] En Japón parece existir algo que podría ser equivalente a la tradición del mundo al revés. Nagita y Scheiner dicen: «En Edo, por ejemplo, el espíritu de *yonaoshi* [el nuevo mundo budista: una visión milenarista] y la hostilidad contra los ricos terminaron asociándose con el *namazu* (el bagre). Inmediatamente después del gran terremoto de Edo en 1855, una serie de grabados anónimos mostraban al *namazu* sosteniendo al mundo como una forma de venganza contra los ricos y los taimados que habían explotado a los pobres [...] En los grabados aparecía apoyado en los cuerpos de los ricos a los que obligaba a excretar y vomitar monedas y joyas para los pobres. Ese tipo de grabados también mostraban al *ucki kowashi* [destruyendo las casas de los ricos o funcionarios 'Aquí, nosotros, el pueblo, logramos nuestro caro deseo', se

lee al pie de uno de los grabados», *Japanese Thought in the Tokugama Period*, p. 58. <<

[328] Kunzle, op, cit., p. 64. <<

[329] *Ibid.*, p. 63. <<

[330] *Ibid.*, p. 64. <<

[331] La mejor descripción de este movimiento sigue siendo el extraordinario libro de Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, passim. <<

[332] Cobb, *The Police and the People*, pp. 174-75. <<

[333] Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 189 e ilustración n. 20. <<

[334] Gilmore, *Aggression and Community*, p. 99. <<

[335] Burke, op. cit., p. 123. <<

[336] David Gilmore, op. cit., cap. 6. <<

[337] *Ibid.*, p. 98. En este contexto, sería útil recordar que durante el carnaval las sanciones sociales en contra de los miembros de la misma clase social pueden tener el propósito de disciplinar a aquellos que están tratando de ganarse el favor de las élites a costa de sus semejantes. <<

[338] Yves-Marie Berée, Fêtes et révolte: Des mentalités populaires du XVIè au XVIIIè siècles, p. 83. <<

[339] Al escribir su libro, Bajtín estaba en un doble juego del gato y el ratón, con el concepto mismo de carnaval y con los jerarcas del stalinismo. No se necesita hacer un esfuerzo deductivo muy grande para comparar, por un lado, el ámbito de la mendacidad oficial y el discurso dominado con el estado stalinista, y, por otro, lo carnavalesco rabelesiano con la negación y el escepticismo que reinan fuera de escena y que sobreviven a la represión. Pero, de nuevo a semejanza del carnaval, el texto de Bajtín, con su sentido perfectamente

inocente, podía pasar inadvertido. Por lo menos no es de manera obvia un texto sedicioso. <<

[340] Míjail Bajtín, *Rabelais and His World*, p. 154. <<

[341] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*. Véase también la muy útil exégesis de Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, pp. 273-352. <<

[342] Habermas dice que la mentira y el engaño estratégicos son como parásitos de los actos «genuinos» de lenguaje, puesto que la mentira y el engaño son eficaces sólo si el interlocutor los loma, equivocadamente, por la verdad. <<

[343] Gilmore, op. cit., p. 16. <<

[344] Terry Eagleton, Walter Benjamín. *Towards a Revolutionary Criticism*, p, 148, cit. en Stallybrass y White, *Politics and Poetics of Transgression*, p. 13. <<

[345] Véase, por ejemplo, Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*; y Roger Sales, *English Literature in History, 1780-1850: Pastoral and Politics*. <<

[346] Roger Sales, op. cit., p. 169. <<

[347] Bajtín, op. cit., p. 75. El subrayado es mío. <<

[348] Rudwin, *The Origin of the German Carnival Comedy*. Las autoridades anteriores a la Reforma también se oponían a los ritos paganos de fertilidad incrustados en el carnaval, mientras que después de la Reforma en las áreas protestantes relacionaban el carnaval con el paganismo romano. Unas y otras autoridades lo consideraban potencialmente subversivo del orden público. En las municipalidades donde los

burgueses se apoderaron del carnaval, éste contenía sátiras de los campesinos. <<

[349] Bajtín, op. cit., p. 97. Para un intento muy posterior de prohibir en Inglaterra las ferias, que eran espacios para lo carnavalesco y el desorden, véase R.W. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society, 1700-1850*. <<

[350] Gilmore, op. cit., pp. 100, 99. <<

[351] Le Roy Ladurie, op. cit. <<

[352] *Ibid*., p. 19. <<

[353] Cit. en *ibid*., p. 201. <<

[354] Las equivalencias que hago entre los reinos, por un lado, y las capas sociales y profesiones de fe, por el otro, son muy esquemáticas, pero aquí no necesitamos más precisión. <<

[355] *Ibid*., p. 163. <<

[356] Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 203. <<

[357] *Ibid*., cap. 8. <<

[358] Zolber, «Moments of Madness». <<

[359] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 24. Debería ser bastante claro que, por lo demás, mi análisis está en total oposición con lo que se considera «straussianismo» en la filosofía y el análisis político contemporáneos (por ejemplo, su infundada pretensión de ser el único método que logra la interpretación verdadera de los clásicos, su desdén por «el vulgo» así como por los tiranos de escasas luces). Me da la impresión de que la actitud de los straussianos hacia los no filósofos se parece mucho a la de Lenin hacia la clase obrera en *Qué hacer*. No obstante, sí me parece reveladora la premisa de que la filosofía política occidental se desarrolló

en un ambiente político muy poco propicio para la transparencia del sentido. <<

[360] Moore, *Injustice*, p. 459n. <<

[361] Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, y Tuner, *The Ritual Process*, especialmente cap. 2. <<

[362] Ranajit Guha, *Aspects of Peasant Insurgency*, pp. 18-76. «La cultura dominante en todas las sociedades tradicionales permite la realización periódica de estas inversiones simuladas precisamente para impedir que se realicen en la vida real», p. 30 (el subrayado es mío). <<

[363] Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*, p. 156. <<

[364] Berkowitz, *Agression*, pp. 204-27. En un experimento, por ejemplo, una figura poderosa insultó de la misma manera a dos grupos de sujetos. A algunas de las «Víctimas» se les permitió darle un shock eléctrico a su agresor, y a otras no. Aquellos que respondieron a la agresión sintieron luego menos hostilidad hacia su agresor y hasta les bajó la presión. A aquéllos a los que no se les permitió responder, aunque sí pudieron expresar sus fantasías agresivas indirectamente con la interpretación de una prueba temática de percepción, no les bajó la presión. Así pues, la agresión indirecta parece ser un sustituto deficiente de la represalia directa. <<

[365] La monumental obra de Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, me ha sugerido este punto de vista. Para Veyne, el pan y circo de la Roma clásica fue tanto una medida que se logró arrancar a las élites como una concesión que hicieron para neutralizar la cólera. Como él mismo dice: «El gobierno no ofrece el circo al pueblo para despolitizarlo; pero, sin duda,

el pueblo se politizaría contra el gobierno si éste le negara el circo» (p. 94). <<

[366] Por sí misma, la coincidencia no prueba, por supuesto, que esos ritos, en tanto ritos, fueran una provocación a la rebelión. Aquí habría que distinguir entre los efectos del simbolismo ritual, por un lado, y la reunión masiva de los subordinados, por el otro. <<

[367] En este punto ha sido de gran ayuda Alex Lichtenstein, «That Disposition to Theft, with which they have been Branded». <<

[368] Charles Joyner, en *Down by the Riverside*, p. 177, señala cómo al pícaro en los cuentos populares afroamericanos le daba particular satisfacción quitarles su comida a los animales más poderosos. Citado en *ibid.*, p. 418. <<

[369] Charles C. Jones, *The Religious Institucion of the Negroes in the United States*, pp. 131, 135, citado en Lichtenstein, art. cit., p. 422. <<

[370] Maurice Agulhon, *La république au village*, p. 81. <<

[371] *Ibid.*, p. 375. <<

[372] Thompson, Whigs and Hunters. <<

[373] *Ibid.*, p. 108. <<

[374] *Ibid.*, p. 124. <<

[375] *Ibid.*, p, 162. <<

[376] Más aún, una dialéctica parecida une las prácticas de dominación con el discurso oculto. Los despojos cometidos por los guardabosques, los arrestos, los juicios, las nuevas leyes y amonestaciones, la pérdida de recursos de subsistencia encontraban constantemente salida en el discurso normativo

de aquéllos a quienes les estaban restringiendo sus antiguos derechos forestales. <<

[377] Djilas, *The New Class*, p. 120. Habría que recordar también el refrán de Europa oriental: «Ellos hacen como que nos pagan y nosotros hacemos como que trabajamos». <<

[378] Un tratamiento mucho más amplio de este tema se encuentra en Scott, *Weapons of the Weak*, cap. 7. <<

[379] En forma parecida se puede entender el inicio de algunas formas de rebelión. Imagínese, por ejemplo, a unos campesinos subordinados que, a juzgar por sus gestos de respeto, han sido intimidados por sus señores. Si se pone mayor atención, se descubrirán actos de agresión ocasionales, aunque muy dispersos, que vienen de abajo (por ejemplo, un peón que no aguanta más y replica cuando el trabajo es excesivo, o las rentas muy altas, o cuando le han hecho una humillación). Normalmente, estos actos hubieran merecido de inmediato una severa sanción (por ejemplo, azotes, cárcel, quema del hogar), que establecería la frontera de la intimidación. Imagínese ahora que, después de varios años, un acontecimiento político (por ejemplo, la llegada de un gobierno reformista) neutraliza a las autoridades de la policía rural que aplicó aquellas sanciones. En este caso, los actos ocasionales de agresión desde abajo podrían quedar sin castigo por primera vez en el recuerdo de los habitantes del lugar. Cuando se den cuenta de que, digamos, un peón que abofeteó a un terrateniente no recibió castigo, otros peones, sospecho, sentirán la tentación de arriesgarse a desahogar su propia cólera. Suponiendo que se confirmaran estas nuevas expectativas ante el equilibrio de poder, no es difícil ver cómo, a semejanza del proceso de propagación del rumor, se podrían generalizar rápidamente los actos abiertos de agresión. Ya medida que se generaliza esta agresión de los subordinados, también

estará cambiando, de manera radical, el equilibrio de poder. <<

[380] La prueba empírica más inmediata de esta hipótesis se puede hacer observando lo que sucede cuando la vigilancia o el castigo dejan de ejercerse. <<

[381] E. P. Thompson, op. cit., cap. 1, 2. <<

[382] *Ibid.*, p. 123. <<

[383] *Ibid.*, p. 190. <<

[384] Peter Linebaugh, «Karl Marx, the Theft of Wood, and Working-class Composition: A Contribution to the Current Debate». <<

[385] *Ibid.*, p. 13. <<

[386] Para un examen de esta literatura y de la importancia de esta forma de resistencia, véase Scott, «Resistance without Protest and without Organization», pp. 417-52. <<

[387] Los vacíos revolucionarios han beneficiado en más de una ocasión al campesinado en esa forma. En los meses que siguieron a la toma de poder bolchevique; pero antes de que el estado se hiciera presente en el campo, los campesinos rusos hicieron en gran escala lo que siempre habían tratado de hacer en pequeña escala. Desbrozaron, sin decirle a nadie, nuevos terrenos de cultivo en zonas boscosas, en pastizales de la pequeña aristocracia y en las tierras del estado. Inflaron el número de habitantes locales y *desinflaron* la superficie arable para que el pueblo pareciera, dentro de lo posible, más pobre y con menos obligaciones fiscales. Un extraordinario estudio de Orlando Figes sobre este período sugiere que, como resultado de esas medidas la cifra de tierra arable en Rusia según el censo de 1917 tiene un déficit de 15 % en relación

con la cifra real. *Peasant Revolution, Civil War: The Volga Countryside in Revolution*, cap. 3. <<

[388] Los maestros de escuela primaria y secundaria coinciden en la importancia de establecer una disciplina bien clara y de hacer cumplir los reglamentos, para evitar que arraigue un patrón de desacato verbal conducente, supuestamente, a actos más atrevidos de lesa majestad. De la misma manera, los árbitros en los partidos de básquetbol pueden castigar al principio del juego incluso las faltas más leves, simplemente para marcar una línea que posteriormente ellos mismos pueden hacer más flexible. <<

[389] Ranajit Guha, *Elementary Forms of Peasant Insurgency*, cap. 2. <<

[390] Bruce Lincoln, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936». <<

[391] Este es, creo yo, el elemento que les falta a teorías de la legitimación como la de John Gaventa, en su por otra parte excelente libro, *Power and Powernessness*, especialmente cap. 1. Véase también Lukes, Power: *A Radical View*. <<

[392] Por aparecer en Ward Galley y Viana Muller, *Critical Anthropology; The Ethnology of Stanley Diamond*. <<

[393] Gombrowicz, *Ferdydurke*, p. 61. <<

[394] «Ceausescu's Absolute Power Dies in Rumanian Popular Rage», *New York Times*, 7 de enero de 1990, p. A15. <<

[395] Veyne, Le pain et le cirque, p, 548. <<

[396] Douglass, *My Bondage and My Freedom*, p. 61. <<

[397] Citado en una entrevista en el *Times Literary Supplement*, 23 de enero de 1987, p. 81. Debo aclarar que incluí este epígrafe en el manuscrito de este libro nueve meses antes de

que Havel pudiera encontrar un trabajo seguro, permanente y oficial. <<

[398] Shirley Christian, «With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence», *New York Times*, 30 de junio de 1988, p. A4. <<

[399] Loc. cit. <<

[400] Raboteau, *Slave Religion*, p. 297. <<

[401] Douglass, *My Bondage and My Freedom*, pp, 151-52. El primer subrayado pertenece al texto, el segundo es mío, Douglass y otros hablan de esclavos que por alguna razón sobrevivieron enfrentamientos físicos y que convencieron a sus amos de que los podían matar, pero no azotar. De esta manera, el amo se encuentra ante una alternativa radical de todo o nada. La lógica del machismo en sociedades sin instituciones legales eficaces es muy parecida. La declaración convincente de que se está dispuesto a perder la vida para vengar una ofensa hace que los enemigos lo piensen dos veces antes de ejecutar su ofensa. Los teóricos de la disuasión han analizado esta situación muy detenidamente, pero quizá no tan bien como Joseph Conrad en su descripción del quisquilloso anarquista que anda por todo Londres con explosivos amarrados a la cintura y a quien la policía, en conse-

cuencia, evita por todos los medios. *The Secret Agent: A Simple Tale*. <<

[402] En Osofsky, *Puttin' on Ole Massa*, p. 324. <<

[403] Evans, *Personal Politics*, p. 299. <<

[404] Esther H. Fein, «In a City of the Volga, Tears, Anger, Delight», *New York Times*, 7 de julio de 1988, p. 7. <<

[405] Timothy Garton Ash, *The Polish Revolution: Solidarity*, pp. 38-39. <<

[406] *Ibid.*, p. 37. <<

[407] Lawrence Goodwyn, «How to make a Democratic Revolution», p. 31. <<

[408] *The Polish Revolution*, p, 281. <<

[409] Roman Laba, «The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working Class Democratizaron», pp. 45-46. Una narración notablemente similar describió el estado de ánimo de un enorme mitín de protesta que se realizó en una iglesia de Berlín oriental a mediados de octubre de 1989. «Esos chistes no son nuevos, ni tampoco la protesta, sobre todo en el refugio de las iglesias; pero la claridad sin disfraces, la condena radical del sistema y de la resistencia de los líderes a cambiar, y el entusiasmo con que el público aplaudía eran tan nuevos que muchos se quedaban sin aliento y se miraban unos a otros con asombro». (Yo subrayo.) Henry Kamm, «In East Berlin, Satire Conquers Fear», *New York Times*, 17 de octubre de 1989, p. A 12. <<

[410] *Ibid.*, p. 179. <<

[411] Berkowitz, *Aggression*, p. 87. En otra serie de experimentos, se animó a unos grupos, a los que repetidamente se les asignaban tareas degradantes, a quejarse y a insistir en un mejor trato. Si tenían algún éxito, se volvían más agresivos, mostrando con ello que la hostilidad previamente inhi-

bida tenía ahora una salida segura. Thibaut y Kelley, *The Social Psychology of Group*, p. 183. <<

[412] En cierto sentido, uno de los problemas de los grupos subordinados es que su deseo de ser personas completas y auténticas está frecuentemente en oposición con su instinto de protegerse a sí mismos —al menos en el discurso público. <<

[413] *The Cognitive Control of Motivation*, p. 248. <<

[414] Zola, *The Earth (La Terre)*, pp. 90-91. <<

[415] Se puede decir que, en cierto sentido, la violación privada de un tabú no constituye, en realidad, ninguna ruptura de dicho tabú. En todas aquellas situaciones que no llegan a la ruptura total, la declaración explícita de un discurso oculto tiende a ser más mesurada que su versión fuera de escena. Siempre que los subordinados consideren que la relación de subordinación persistirá de alguna manera, harán concesiones a la perspectiva de los dominadores incluso en una declaración audaz de disidencia. <<

[416] Quizá gran parte de la vida social cotidiana depende de mantener dicho conocimiento recíproco fuera del discurso público. Todos pueden saber que el patrón es alcohólico, pero hasta que no se declara públicamente las cosas pueden seguir como si no lo fuera. O piénsese en dos matrimonios, de circunstancias idénticas pero uno de los cuales está marcado por la apariencia externa de armonía y el otro por sus pleitos y discusiones públicas. La marca pública del «fracaso» del último crea su propia crisis, por encima y más allá de lo que sucede tras bambalinas. <<

[417] Se podría decir lo siguiente sobre la época de la *glasnost* de Gorbachov, aunque se decida terminar con la *glasnost*, no será nada fácil borrar o quitar de la memoria los he-

chos, los libros y las revelaciones que ocurrieron en ese período. <<

[418] Relativamente es un término, en este caso, absolutamente esencial, puesto que no existe, en sentido estricto, un discurso oculto «crudo», «asocializado», puramente individual, así como no hay un agente individual abstracto que no sea el producto de una cultura y una historia específicas. <<

[419] Para una distinción equivalente entre lo que Lawrence Goodwyn llamaría la multitud «anárquica» y la multitud «democrática», véase «How to Make a Democratic Revolution», p. 74. Por otro lado, siempre me ha sorprendido el hecho de que la «Violencia popular», incluso la revolucionaria, dure relativamente poco cuando no hay enemigos que sean una amenaza concreta. Parece que, normalmente, los baños de sangre posrevolucionarios, cuando suceden, son más obra de los aparatos burocráticos del estado que de los movimientos populares mismos. <<

[420] L. Bodin y J. Touchard, *Front Populaire*, p. 112, cit. en Zolberg, «Moments of Madness», p. 183. <<

[421] *Labourers and Landowners*, pp. 202-06, 314-15. <<

[422] Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, p. 109, y más generalmente pp. 97-112. Véase también Armsiead L. Robinson, *Bitter Fruit of Bondage: Slavery's Demise and the Collapse of the Confederacy*, cap. 6. <<

[423] En este contexto, el término humillaciones incluye las ofensas colectivas. De esa manera, por ejemplo, Judith Rollin, en su estudio sobre las sirvientas (en su mayoría negras) en el área de Boston, habla de un caso en el cual parece que la masacre de presos, en su mayoría negros, cuando se reprimió la insurrección de la cárcel de Attica, Nueva York, fue el pretexto para que una sirvienta saliera de su acostumbrada reserva. Como dijo su patrona: «Yo no sabía por qué estaba

tan enojada. Pero con Attica se volvió claro. No podía contenerse. Sacaba todo lo que los blancos les habían hecho a los negros [... Estaba realmente furiosa». En este caso, resulta obvio que la cólera de la mujer por toda su raza provocó su explosión. *Between Women*, p. 126. <<

[424] Que quede claro que ese tipo de desafío sí llega a ocurrir: el levantamiento del gueto de Varsovia es un caso obvio y conmovedor. Pero son formas excepcionalmente raras de comportamiento colectivo. <<

[425] Barrington Moore, op. cit., p. 80ss. <<

[426] Sartre, *The Critique of Dialectical Reason*, p, 379. En un excelente trabajo de Andrzej Tymowski sobre la obra de Sartre se hace la relación que yo aprovecho aquí. <<

[427] Zolberg, «Moments of Madness», p. 206. <<

[428] En este sentido, se podría imaginar un análisis que tratara de explicar por qué tantos intereses reales nunca adquieren la forma de movimientos organizados. Aparte de los efectos de la represión y de la atomización que impiden su elaboración y expresión, muchos intereses reales no son lo suficientemente cohesivos o no son tan comunes como para crear una red de poder latente, de la cual depende toda movilización carismática. <<

[429] Ladurie, *Carnival in Romans*, p. 99. <<

[430] *Ibid.*, p. 130. (Yo subrayo.) <<

[431] Hill, *The World Turned Upside Down*, cap, 7. <<

[432] *Diggers* («cavadores»), comunistas agrarios que surgieron en Inglaterra en 1649-50. Sostenían que, si la guerra civil había sido contra el rey y los grandes terratenientes, una vez ejecutado el monarca había de repartirse tierra a los pobres. Se consideraban los auténticos *Levellers*; estos últi-

mos, cf. p. IV, no comulgaban con su comunismo. [N. del E. <<

[433] *Seekers* («buscadores») y *Rangers* («gritones»), miembros de algunos de los diversos grupos de puritanos separatistas en la Inglaterra del siglo XVII. Los primeros *buscaban* nuevos profetas; los segundos eran místicos y antinornianistas; consideraban que la perfección es posible en esta vida. [N. del E.] <<

[434] Ibid., caps. 8, 9. La cita en la cláusula siguiente es de la página 130. <<

[435] *Lallards* («farfullantes»), secta religiosa de la Inglaterra de los siglos XIV y XV: exhortaban al clero a volver a la vida sencilla de la iglesia primitiva, cf. pp. 115-116. [N. del E. <<

[436] Está uno tentado a hacer las mismas conexiones, en una sociedad más educada, entre la importancia de un texto escrito en la imaginación popular y su capacidad de representar el discurso oculto del público al que se dirige, Así, Christopher Hill señala que el enorme interés que despertó en Inglaterra la obra de Thomas Paine se puede explicar por el hecho de que «la marcha penosa y difícil [de los artesanos y de los campesinos desarraigados y el rumor de sus ilegales discursos es el trasfondo básico de los escritos de Paine». *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the Seventeenth Century*, p. 102. <<

[437] Todo esto puede deducirse de: Goodwyn, *How to Make a Democratic Revolution*, cap. 3. <<

[438] Collins, *Conflict Sociology*, p. 367. <<

ÍNDICE

Los dominados y el arte de la resistencia 2
Agradecimientos 8
Prefacio 15
I. Detrás de la historia oficial 23
II. Dominación, actuación y fantasía 46
- Objetivos 46
- Preliminares 56
- Deferencia y lenguaje fuera de escena 56
- Poder y actuación 64
- Control y fantasía: las bases del discurso oculto 75

III. El discurso público como una actuación respetable 86
- El valor y el precio del discurso bíblico 86
- El ocultamiento 94
- Eufemismos y estigmas 97
- La unanimidad 101
- Desfiles versus multitudes: reuniones autorizadas y reuniones clandestinas 105
- ¿Quién asiste a las ceremonias? 117

IV. Falsa conciencia: ¿una nueva interpretación? 122
- La interpretación del consentimiento 123
- Una crítica de la hegemonía y de la falsa conciencia 131
- Una raquítica teoría de la hegemonía 139
- La producción social de apariencias hegemónicas 143
- Interrogar al poder o el valor de uso de la hegemonía 150
- Monarquismo ingenuo: «Viva x» 160

Hacerle caso al discurso público 170
V. La creación de espacio social para una subcultura disidente 176
La reacción a decir «me doy» 177
La labor de negación 180
La negación ideológica 187
La importancia de la solidaridad 190
Lugares y transmisores del discurso oculto: grados de libertad 192
Control social y vigilancia desde arriba: para impedir que nazca el discurso oculto 199
Control social y vigilancia desde abajo; defender el discurso oculto 206
Una sociología de la cohesión en el discurso oculto 214
VI. La voz dominada: las artes del disfraz político 218
Formas elementales de disfraz 221
Anonimato 224
Eufemismos 241
Refunfuño 244
Formas elaboradas del disfraz: las representaciones colectivas de la cultura 247
La cultura oral como una forma de disfraz popular 253
Cuentos populares, el pícaro 256
Inversión simbólica, imágenes del mundo al revés 261
Ritos de inversión, carnaval y fiestas 270
VII. La infrapolítica de los grupos subordinados 285
El discurso oculto como pose 287
El discurso oculto como práctica 291
Poner a prueba los límites 298
Resistencia debajo de la línea 305

VIII. Una saturnal de poder: la primera declaración pública del discurso oculto 311
El rechazo de reproducción de apariencias hegemónicas 313
La ruptura del silencio: electricidad política 317
En busca de satisfacción pública 326
El momento oportuno: voluntarismo y estructura 332
El carisma y la estructura del discurso oculto 338
Se rompe el encanto 344
Bibliografía 349
Sobre el autor 373
Notas 375